DISCUSSIONI GNOSEOLOGICHE

E

NOTE CRITICHE

DI

FRANCESCO BONATELLI

SOCIO CORR. DEL R. ISTITUTO VEN. DI SCIENZE,
LETTERE ED ARTI





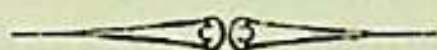
VENEZIA
TIPOGRAFIA DI G. ANTONELLI
1885

(Estr. dagli Atti del R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Tomo III, Serie VI.)

DISCUSSIONI GNOSEOLOGICHE

E

NOTE CRITICHE



PREFAZIONE.

La divisione del lavoro è un principio che, considerato in astratto, riesce applicabile a qualunque ramo dell' attività umana; e come nelle arti meccaniche e in tutte le industrie manifattrici si vede colla progressiva attuazione di quello crescere la quantità e la perfezione dei prodotti, così sembra giusto inferirne che i medesimi effetti debbano conseguirsi anche nel lavoro intellettuale. E fino a un certo punto il fatto conferma una tale inferenza. Come sarebbe mai stato possibile quel sorprendente svolgimento delle scienze, di cui siamo testimoni, se i cultori di esse, circoscrivendo sempre più il campo delle loro investigazioni, non avessero consacrato tutta la loro energia a una piccola porzione dello scibile, se tutti avessero preteso d'abbracciare l'universa distesa del sapere? La scienza non sarebbe mai uscita dallo stato d'infanzia; e per quanto si suppones-

sero perfezionati i metodi, per quanto accumulato nelle susseguenti generazioni il prodotto del lavoro delle precedenti, ben presto si sarebbe toccato un limite, oltre al quale le forze d' un individuo, per grandi che ne fossero l'ingegno e l'operosità, non potrebbero avanzare d' un passo.

Ma, se ben si bada, codesto progressivo accrescimento di ricchezza intellettuale, ch' è dovuto alla divisione del lavoro, è vincolato a certe condizioni, fuor delle quali esso o torna impossibile o diventa illusorio e finalmente si risolve nel suo contrario, cioè nella dispersione e nella rovina dello stesso sapere.

Tra siffatte condizioni credo che due siano principalissime, e sono le seguenti:

1.° che i concetti fondamentali e i principii generali direttivi vengano universalmente riconosciuti e accettati;

2.° che lo studio di ciascuna delle differenti sezioni, in cui una scienza si divide e suddivide, sia quasi del tutto indipendente dalle altre.

La qual seconda condizione si avvera più facilmente là dove si tratta soltanto di raccoglier fatti, d' osservare e analizzare, in generale di radunare materiali; ma assai di rado o forse mai là dove si tratti di sintesi, d' ordinamento sistematico di concetti, d' interpretazione ultima dei fatti. Donde nasce che le scoperte più grandiose, le divinazioni più felici, i passi più giganteschi fatti dal sapere sono quasi sempre dovuti a quei genii, che se non dominano tutto il materiale scientifico ne'suoi minuti particolari, ne tengono però in mano tutte le fila maestre o, come direbbe Aristotile (1), ne conoscono l' universale e il massimamente scibile.

(1) *Metaph.* A. 2.

Ma ci sono alcune parti del sapere, nelle quali il *mutuo consenso* è cosiffatto, che qualunque separazione vi è assolutamente impossibile. In questi casi ogni lavoro che si faccia sopra una di esse, ogni tentativo di analisi più rigorosa e minuta, di classificazione, di riduzione, d'interpretazione e così via, presuppone determinazioni corrispondenti in tutte o quasi tutte le altre; è una costellazione d'elementi tale, che, spostandone comechessia uno, si vengono a modificare le posizioni relative degli altri tutti.

In tali condizioni appena si può parlare d'una vera divisione del lavoro; più presto si deve dire che ciascheduno prende a trattare tutta intiera quella data materia, tenendo per altro volta la mira a dilucidarne qualche parte speciale. Il che poi in fin de' conti torna al medesimo che ripigliare tutto da capo.

Tuttavia ci sono degli esempi, ne' quali, malgrado codesta strettissima attinenza delle parti fra loro, vediamo i cultori d'una scienza consacrarsi con frutto a indagini particolarissime e tutti in queste sprofondandosi cooperare potentemente all'avanzamento di tutte.

Quando ciò accade? quando si vede adempiuta quella condizione che abbiamo ricordato per prima, cioè quando i cultori di quella disciplina sono tutti concordi circa i principii fondamentali, e sopratutto in rispetto alla determinazione dei concetti che stanno a capo di quell'ordine di veri. Questo vediamo accadere nelle matematiche; dove però non si vuol pretermettere l'osservazione, che a ogni modo nessuno, per quanto particolare sia la parte della scienza che tratta, può esimersi dal conoscere fondatamente tutte le parti generali di quella; senza di che non gli sarebbe manco fattibile di coltivare quel ramo che coltiva.

Questo, dirà forse taluno, è domandato del pari da qualunque disciplina.

Sì, ma non in egual grado; e sopratutto la cosa cammina diversamente in ciò che risguarda l' accettazione di principii comuni. L' osservazione de' fatti che cadono sotto i sensi e l'esperimento possono farsi fruttuosamente senza che nulla sia stabilito circa i principii. Il che dee dirsi principalmente di quel periodo della scienza, che ancora procede induttivamente alla ricerca dei principii; il caso è ben diverso allorchè si sia entrati nel periodo deduttivo. E tuttavolta finchè si tratti d' argomenti, dove i concetti sono assoggettati continuamente alla riprova della percezione sensata, dove quindi si fa del continuo un' applicazione istintiva delle categorie del pensar volgare, ognuno, fino a un certo segno, si trova sopra un terreno comune, e perciò, come dicevo, il lavoro è possibile anche indipendentemente dalle vedute sistematiche.

Ma la cosa muta affatto d' aspetto appena si tocchi la regione di quei concetti d' ordine astrattissimo, i quali sono il risultato del pensiero abbandonato a sè stesso e in cui l' esperienza medesima (la quale non manca d' avervi pure la sua parte) è sottostata a un' elaborazione logica delicatissima ed è passata, a dir così, pel filtro delle categorie della riflessione. Qui accade troppo spesso che il lavoro individuale scompiglia e scombuia incessantemente quello che già con grandi sforzi erasi costituito od era in via di costituirsi; l' osservazione medesima dei fatti, l' aggruppamento di questi, l' interpretazione che se ne tenta, le leggi che si crede di poterne dedurre, conducono a de'risultamenti che non hanno valore scientifico nessuno, perchè tutto il processo è falsato o può esser falsato da concetti assunti surrettiziamente, da indebite sostituzioni d' ele-

menti non identici ma presi per tali, da applicazioni illegittime di principii che sono valevoli solamente in un altr' ordine di idee, perchè, in una parola, tutto il fondamento che tacitamente si presuppone è arbitrario. Se poi s' aggiunga il guaio di quel delicato consenso delle parti, di cui ho fatto cenno, onde l' errore e la confusione causati in un punto del sistema si irradiano a tutto il resto, il risultato finale a cui si giunge non può essere che il caos.

Non è bisogno che io dica come tutto ciò s' avveri in modo specialissimo nel campo delle dottrine filosofiche. E per verità è una cosa desolante a vedere la confusione che regna ora più che mai nella filosofia; ma quello che più fa cascar le braccia, quello che a volte fa gittar via dispettosamente la penna e scaraventare contro la parete il libro che avete in mano, è l'invincibile ostinazione, la tenacità portentosa con cui rinascono e rifioriscono più bellamente che mai certi errori grossolani, che sono compatibili solamente nel pensiero volgare, ma che una volta messi a nudo e analizzati non parrebbero più possibili nelle menti educate. Sapreste voi figurarvi lo stupore, anzi la costernazione che proverebbe un geometra, se vedesse ricomparire ostinatamente ne' libri e negli opuscoli de'suoi colleghi alcune di quelle grossolane obbiezioni che talvolta un principiante oppone al maestro che gli dimostra, poniamo, il teorema di Pitagora o l' eguaglianza di due figure? Indarno con una logica irreprensibile, con un'analisi luminosa dei fatti, i grandi maestri hanno, non dirò già sciolto tutti i problemi, ma almeno chiarito i concetti, stabilito delle categorie, portato l'ordine e la luce nella massa aggrovigliata e buia del pensiero umano. Nossignore, che il primo venuto salta in campo come se tutto quel lavoro non fosse stato fatto, e torna a ri-

mescolare, a scombuiare, a confondere, non altrimenti che se la riflessione filosofica fosse nata con lui.

E ancora si capisce come ciò avvenga allorchè c' è di mezzo la passione di scuola o di partito, come suole accadere anche ne' tribunali, che se il pubblico accusatore e le deposizioni dei testimoni abbiano resa evidente la colpa del reo, l'avvocato difensore, non sapendo a che santo votarsi, ricorre non di rado allo spediente di scompigliare e confondere, se gli riesce, le idee dei giurati; tanto che spesso questi, udita la sua arringa, non sanno più di sicuro se abbiano o no una testa sulle spalle. Così chi vuole a ogni costo far trionfare un principio, ove questo incontri un ostacolo insuperabile in concetti e principii oramai riconosciuti da tutti e messi fuor di questione, la prima cosa che fa è di ricollocarsi in quel punto e su quel terreno, dov'era la mente umana prima che quei concetti fossero determinati e quei principii stabiliti. Di là, giovandosi della indeterminatezza, ch' è propria del pensiero volgare, abilmente dirige il suo corso per modo da guizzar via liscio sugli scogli, ove avrebbe dovuto irreparabilmente naufragare.

Codesto, io diceva, si capisce che e perchè e come avvenga; ma in quella vece non si capisce donde il fatto proceda quando quella causa non c' entra, quando nel seno d'una medesima scuola si torna ostinatamente indietro e volontariamente si ignora quello che per forza della logica non dovrebbesi ignorare.

Servano d' esempio i concetti di *coscienza*, di *volontà*, di *istinto*, di *libertà*, di *ragione*, i quali, chi legge i moderni scritti di cose filosofiche, si direbbe, che cadano ora per la prima volta sotto la riflessione, tanto portano seco tutta l' indeterminatezza, tutta l' ambiguità, tutte le contraddizioni del pensiero volgare. L' uno

nega la libertà e la nega all'uomo, perchè la concepisce come una volizione senza motivo; quell' altro l' attribuisce anche al pesce e al mollusco, perchè la concepisce come un meccanico contrabbilanciarsi di due moventi; costui confonde la volontà colla tendenza e vede il volere magari nelle forze inorganiche, colui all' opposto vede anche nell'appetito una forma della coscienza e dell' intelligenza e però gli assegna delle funzioni che appena sarebbero spiegabili per mezzo della volontà; per uno la coscienza è il semplice luogo di ritrovo dei fenomeni psichici, per un altro è nientemeno che la sostanza stessa dell' *Io*. Tra l' immagine poi o il fantasma o la rappresentazione riprodotta, che voglia dirsi, e il concetto o l' idea, la perpetua confusione — benchè dissipata e sciolta le tante e tante volte da venir fino a nausea — è nel suo massimo fiore.

Così stando le cose, non è raro che l' animo accasciato si curvi sotto il peso della disperazione e che dal petto erompa questo grido straziante: Oramai che cosa volete sperare? L' unica speranza ragionevole parrebbe avere a esser questa, che tutte codeste voci scordate, stanche di gridare senza poter essere intese, finiscano per tacere, e così si chiuda col silenzio il battibecco della filosofia. Vana speranza anche questa, quando pur fosse una speranza!

– Ma e tu che fai? – mi dirà forse qualcuno – perchè non cominci a dar tu il buon esempio del tacere? Prima di tutto sei già persuaso di fare un buco nell'acqua parlando e scrivendo; e poi, qualunque cosa tu dica, risichi di metterti in contraddizione con te stesso. —

Costui, per avventura, avrebbe ragione; ma l'amore della scienza, come ogni amor vero, è forte, indomabile e rinasce, sto per dire, dalle sue ceneri. L'amore poi fa rinverdire la speranza e la speranza, penetri

nell' anima anche per un piccolissimo spiraglio, rompe le tenebre più fitte e diffonde tutt' intorno la sua rosea luce. Allora si ripiglia coraggio, si riprende animosamente il lavoro; Sisifo ricomincia a sospingere su per l' erta il suo sasso. Chi sa che questa volta non s' arresti prima di rotolar giù fino in fondo alla valle? Guadagnassimo anche solo un palmo di terreno, sarebbe sempre un lucro inestimabile. A ogni modo facciamo il debito nostro. Che se pure, come i figliuoli del vignaiuolo nel noto apologo, non troveremo il tesoro cercato, sarà bastante tesoro l' aver contribuito a dissodare la vigna.

Padova, 21 dicembre 1884.

Capitolo I.

Intorno alla dottrina che afferma la relatività della conoscenza.

Una delle dottrine più alla moda a' nostri tempi (poichè è innegabile che la moda regna anche nelle dottrine) è senza fallo questa, che ogni conoscenza, o per lo meno ogni conoscere umano, sia affetto insanabilmente da quel morbo, che con vocabolo poco elegante, ma oramai sancito dall' uso dicesi *relatività*.

Sul qual proposito sarebbe veramente opportuno di fare una discussione preliminare; converrebbe cioè determinare con precisione il senso che si vuol dare a quel vocabolo, in altri termini, determinare il concetto della relatività. Perocchè negli scrittori che hanno tentato dimostrare come ogni conoscere sia relativo, dagli argomenti medesimi che allegano in appoggio della loro tesi, apparisce che non sempre la intendono nel medesimo senso. Talvolta infatti sembra, che dicendo relativo il conoscere, vogliano soltanto significare non potersi dare un fatto di conoscenza, se non ci siano nella mente almeno due elementi, dal cui rapporto risulti il contenuto dell' atto conoscitivo [1];

(1) Veggasi, per esempio, il Bain: « La prima proprietà, la più « fondamentale (dell' intelligenza o del pensiero) è l' appercezione « della differenza, ossia *distinzione*. Il fatto più generale della co- « scienza è, che questa è distintamente affetta da due o più impres- « sioni successive. Noi non siamo affatto coscienti, amenochè non si « concepisca una transizione, un cangiamento; è questo il fatto che « noi abbiamo chiamato *legge di relatività.*» (*Les sens et l'intelligence*, traduit par Gabriel M. E. Cazelles, pag. 279).

tal'altra s'intende con quel vocabolo, che il solo oggetto proprio della nostra intelligenza è il finito e il condizionato; l'infinito e l'incondizionato esserci al tutto inconcepibili. La quale dottrina presso taluni viene attenuata con aggiungere, vuoi che l'assoluto, il quale sfugge al nostro intendimento, è tuttavia accessibile a noi per mezzo della fede, vuoi che dell'assoluto abbiamo sì un'idea, ma puramente relativa, vuoi finalmente che l'assoluto è presente, malgrado la sua impensabilità, alla nostra coscienza in modo affatto indeterminato ed informe ([1]).

Per ultimo, e questo è il caso più frequente presso i

« Perchè lo spirito provi un sentimento bisogna ci sia un can-« giamento nell'impressione .... È la legge della distinzione o della « *relatività* » (*Logique déductive et inductive*, traduit par Gabriel Compayré, tom. I, pag. 2).

« Considerando i fenomeni dello spirito in rispetto alla cono-« scenza, è vera ancora la stessa legge. Noi conosciamo il caldo « perchè abbiamo provato il freddo, la luce perchè usciamo dalle « tenebre, l'alto in opposizione al basso. Ogni conoscenza assoluta « è una chimera » (Ibid. pag. 3).

E ancora: « La relatività significa che ogni stato di coscienza « corrisponde a un altro stato » (Ibid. tom. II, pag. 578). Il bello si è che quivi l'autore condanna siccome *une jonglerie de mots* l'argomentazione seguente: Se ogni cosa è relativa, se nulla si può conoscere tranne chè in opposizione a un termine corrispondente, al *relativo* dovrà contrapporsi l'*assoluto* (e io direi di più: *il relativo non si potrà conoscere che per la sua opposizione all'assoluto*). Dico, è il bello, perchè poi che cosa fa l'autore condannando questa argomentazione che dice contraddittoria, e lo è: tutto è relativo, dunque c'è qualcosa di non relativo, se non dire con altra e più strana contraddizione: il relativo è assoluto?

La tesi del resto che qui il Bain combatte e disprezza come una ciurmeria di parole, è quella stessa ch'è sostenuta dallo Spencer, il quale afferma che la relatività della conoscenza presuppone una conoscenza, sebbene informe e indeterminata, dell'assoluto (V. *Les premiers principes*, trad. di M. E. Cazelles, pag. 100 et seqq.).

(1) V. la nota precedente in fine.

seguaci di siffatta dottrina, la relatività del conoscere è presa in un terzo significato; vale a dire, si nega la possibilità che il conoscere s'adegui alla cosa conosciuta, affermandosi che ciò che è vero per un subbietto conoscente e in certe date condizioni, è o può esser falso per un altro subbietto e sotto altre condizioni; in altri termini, si viene a dire che qualsivoglia contenuto della conoscenza è quello che è in virtù di date condizioni, ossia in relazione a tale o tal altro stato o modo del conoscente.

Come è chiaro, quest'ultima maniera di concepire la relatività del conoscere è la più radicale e completa; mentre le altre due possono fino a un certo punto considerarsi come parziali, e quindi permettono che, almeno in parte e sotto qualche rispetto, si salvi la conoscenza assoluta, che è quanto dire adeguata all'oggetto.

Il concetto della relatività del conoscere, considerata in generale, potrebbe forse essere formulato anche così. La nostra conoscenza non si adegua mai alla cosa conosciuta per sè presa, ma soltanto a un rapporto, sia tra la cosa data e altra cosa, sia tra quella e il soggetto conoscente, sia a un rapporto fra quei due rapporti, e così via, restando mai sempre ignoti i termini ultimi de' rapporti stessi. A cagion d'esempio, un ammalato giudica amara una data bevanda. Egli pertanto non conosce il *vero sapore* di questa, ma soltanto il rapporto di essa con lo stato de' suoi organi gustatorii. Ma anche quello che si disse qui *vero sapore* della bevanda, non essendo altro che il sapore che questa presenta al palato dell' uomo sano e in circostanze normali (fra cui principale questa di non aver poco prima assaporato qualche sostanza di gusto molto affine o molto diverso o molto forte), non è affatto qualche cosa d'assoluto, non è il sapore *in sè* di quella bevanda, anzi è anch'esso relativo, dacchè non rappresenta se non il rapporto fra le proprietà chimiche di essa e la costituzione

del senso gustatorio. Tali proprietà poi sono alla loro volta meramente relative, dacchè si percepiscono sempre per mezzo dei sensi; quindi si risolvono esse pure in rapporti. Che se finalmente si arrivi a dedurre queste ultime da proprietà geometriche e meccaniche della materia, saremo sempre nel campo del relativo, posciachè l'estensione e il movimento si risolvono ancora in rapporti.

Dove si noti che se la cosa si fermasse qui, potremmo ancora chiamarci fortunati e la conoscenza, entro certi limiti, potrebbe dirsi salvata. Perocchè ci sarebbe qualche cosa conosciuta davvero, qualche cosa cioè che è veramente tale quale viene concepita dal conoscente, e questa qualche cosa sarebbe il rapporto stesso. Ma quel principio va assai più in là. La conoscenza medesima è rapporto, e però quel rapporto stesso che supponemmo conosciuto per quello che è, non è presentato al conoscente se non relativamente, cioè come termine d'un altro rapporto, e così all'infinito; diguisachè non si raggiunge mai e poi mai una qualche cosa che sia conosciuta per sè.

Questa disastrosa conseguenza s'intenderà meglio ancora, quando la cosa si presenti in un modo che, sebbene sembri differente, in fondo viene a dire il medesimo.

Posto che una cosa qualsivoglia non possa essere conosciuta per quello che è, ma solo per quello che pare, si dirà: ebbene, la nostra conoscenza ne viene con ciò mutilata d'assai, ma non tolta del tutto. Noi dovremo rinunciare alla speranza di conoscer le cose, ma ci resterà almeno la cognizione delle loro apparenze. No, replica la logica inesorabile. Anche codesto ci è negato. L'apparenza, per essere conosciuta, ha mestieri di apparire alla sua volta; ossia ella non può essere conosciuta per quello che è, sì soltanto per quello che pare. L'apparenza dunque si nasconde dietro un'altra apparenza. Ma su quest'ultima si deve ripetere lo stesso ragionamento;

dunque s'andrà all'infinito e nulla affatto, nemmeno l'apparenza, può essere conosciuta. Sicchè quello che falsamente dicevasi conoscere, non è altro che un modo d'esistere del soggetto, la risultanza, non la conoscenza, d'un rapporto.

Già da questi brevi cenni apparisce manifesto, che accettando senza restrizione il principio della relatività del conoscere siamo forzatamente condotti a negare la possibilità del conoscere stesso, ossia che relatività della conoscenza e impossibilità della conoscenza e quindi assoluto scetticismo tornano al medesimo.

Ma taluno per avventura replicherà, che non s'intende spinger le cose a questi estremi e che la dottrina della relatività del conoscere mira soltanto a rintuzzare le pretese smodate della ragione umana, circoscrivendo il campo in cui può esercitarsi con frutto e segnandone i confini

Acciò che l'uom più oltre non si metta.

Escluso l'assoluto, l'infinito, la cosa in sè o il *noumeno* che voglia dirsi, che furono e saranno perpetuamente inaccessibili al nostro pensiero, e scritto una volta per sempre in caratteri di bronzo *ignorabimus* sulla porta adamantina, che ormai nessun contrabbandiere oserà varcare, rimane ancora tanto di conoscibile, che ben temerario e prosuntuoso sarebbe colui che confidasse di conquistarlo tutto, nè anche nel più remoto avvenire. Anzi, fatta una bona volta e risolutamente l'amputazione d'una conoscenza necessariamente illusoria, perchè impossibile, sarà con ciò dato più libero campo al *vero conoscere*, a quello cioè che la natura delle cose e la costituzione dell'intelligenza umana rende effettivamente possibile.

A codesto noi rispondiamo che se per avventura i sostenitori della relatività del conoscere intendessero dire soltanto, che alcune conoscenze o anche molte o anche la

massima parte sono relative, ma che qualcuna pur ve n'ha di assoluta, la posizione forse sarebbe mantenibile. E su questo punto avremo a far più innanzi alcune considerazioni. Ma in tal supposto bisognerebbe che ciò si dichiarasse esplicitamente fin dalla bella prima. Anzi bisognerebbe che si dichiarasse, non la conoscenza essere relativa, non ogni conoscenza assoluta essere un vano sogno, non la relatività essere un attributo essenziale del conoscere (come han fatto e fanno del continuo); ma sibbene darsi due generi differenti di conoscenza, l'una assoluta (qual poi che sia il campo, e fosse pure ristrettissimo, che a questa volessero assegnare), e l'altra relativa. In questo caso sarebbe restato da discutersi dove s'avesse a segnare il confine fra i due ordini, e se tra l'uno e l'altro corrano delle attinenze, ovvero se ciascheduno faccia parte da sè; poi se le conoscenze relative ricevano qualche aiuto o sostegno dalle assolute, e se mediante il progressivo lavoro della scienza possa qualche gruppo delle relative venir promosso, a dir così, di classe e trasportato fra le assolute; insomma ci sarebbero molti problemi gnoseologici, parecchi de' quali furono e sono tuttora agitati nelle scuole filosofiche, ma non si discuterebbe nè potrebbe senza manifesta contraddizione discutersi se il conoscere per sè stesso sia o non sia relativo. Ora come questo è per l'appunto il problema che si agita, tutte le attenuazioni o restrizioni che il principio della relatività ricevesse dappoi nelle applicazioni, sono formalmente escluse dalla universalità del principio. E però quando uno stabilisce il principio che il conoscere è relativo, noi abbiamo il diritto di dedurne che nel suo sistema ogni e qualunque conoscenza — senza eccezione di sorta — è onninamente relativa. Con che poi si viene inevitabilmente a quella conclusione che già abbiamo additato, cioè che nulla è conoscibile, che è al tutto impossibile qualsivoglia conoscenza.

Su questa conseguenza e sulla contraddizione intrinseca che racchiude torneremo fra poco; trattanto però dobbiamo notare una cosa, che sembra sia sfuggita anche a' più acuti tra i filosofi che noi qui consideriamo. Ed è questa che tutti gli sforzi che si fanno per dimostrare la relatività sia d'una classe determinata di conoscenze, sia del conoscere in generale, sono consciamente o inconsciamente indirizzate al fine di trasformare le conoscenze relative in assolute.

Infatti, prescindendo ora dal discutere se si diano davvero delle conoscenze relative e intendendo sotto questo nome quelle che comunemente si designano così, notiamo che esse sono veramente relative solamente a patto che il soggetto che le possiede le ritenga per assolute. Una volta che egli abbia scoperto la loro relatività, esse l'hanno perduta e sono diventate *ipso facto* assolute. Colui pertanto che s'adopera a dimostrare la relatività d'una conoscenza, in realtà s'adopera a trasformarla in assoluta. Di che mi sia permesso arrecare qualche esempio, e sia pur volgarissimo. Un tale non ha più indossato da molti mesi certo suo soprabito; un bel giorno lo infila e non gli riesce d'abbottonarlo. Sono ingrassato, egli dice. Ma il suo cameriere s'accorge che è accaduto uno scambio; quel soprabito non è del suo padrone, bensì d'un amico ch'è stato in sua casa. Fino a che il servo tace, il padrone ha una conoscenza relativa; attribuisce al proprio corpo un aumento di dimensioni, anzichè dimensioni più piccole al soprabito. Ma quando sia avvertito dell'equivoco, la sua conoscenza diventa assoluta. Il rapporto fra le dimensioni del corpo e quelle del soprabito resta quello che era; ma lo scambio dei termini è cessato. L'uomo del volgo scende d'inverno in un sotterraneo e sentendo l'ambiente tiepido dice che in quella stagione il calore si rifugia sotterra. Egli ha una conoscenza relativa. Avvertito dal fisico che il sotterraneo

non si è già riscaldato, ma ha perduto poco o punto del calore che aveva in estate e che il senso di caldo che si prova entrandovi è dovuto alla differenza della temperatura esterna, la sua conoscenza diventa, per questo rispetto, assoluta. Pel Kantiano uno che, conoscendo le proprietà dello spazio, si figura di conoscere qualche cosa obbiettivamente esistente, è in uno stato di conoscenza relativa. Quant' a lui, che giudica lo spazio una forma subbiettiva della sensibilità, quella relatività è dileguata; egli conosce quello che, stando al suo sistema, lo spazio realmente è, un' intuizione pura data a priori (¹). Non moltiplico gli esempi, chè sarebbe superfluo, ma l'ultimo massimamente

(1) Prevedo che taluno potrebbe obbiettarmi che io ho indebitamente e forse maliziosamente confuso la conoscenza relativa con l'errore. Colui che indossando il soprabito lo trova stretto, giudicando d'essere ingrassato, commette un errore. Ma quando non avesse modo di appurare se quello sia il suo medesimo soprabito ovvero un altro, allora potrebbe rimanere nello stato di conoscenza relativa; conoscerebbe cioè la sproporzione fra il volume del suo corpo e la capacità del soprabito; ma non saprebbe se egli sia ingrassato o l' abito sia più stretto di quello che era, od anche l' una e l' altra cosa insieme. Ora l' esser conscio di questa relatività non toglie dunque che la sua conoscenza seguiti ad essere relativa. Il medesimo dicasi circa gli altri esempi; chè uno potrebbe sentir caldo senza sapere se la temperatura del sotterraneo siasi alzata o no e conoscere le proprietà geometriche dello spazio senza aver modo di decidere se lo spazio medesimo sia obbiettivo o subbiettivo. Questo stato di cose essere ciò che costituisce la relatività del conoscere.

Al che rispondo, che s'io non ho considerato anche questo caso, fu per evitare troppe lungaggini; mantengo poi che chi è pervenuto a scoprire che la sua conoscenza era relativa, è venuto con ciò in possesso d'una conoscenza assoluta. Infatti, p. e., il signore del soprabito, una volta messo sull' avviso, si contenterà di affermare che quello, sia o no il suo, è stretto per lui; e in questa affermazione possiede una conoscenza assoluta, benchè conosca soltanto la relazione tra il proprio corpo e l' abito che ha indossato,

serve bene al mio proposito, perchè dimostra evidentemente che la stessa relatività, una volta ch'è stata conosciuta, perde il carattere relativo per assumere l'assoluto. E così, se pur fosse vera la dottrina che ogni conoscenza è relativa, colui che ha fatto questa scoperta, avrebbe con ciò trionfato della relatività, e gli sforzi ch'egli fa per persuadere altrui del suo trovato, tendono, come già dissi, a trasformare anche le conoscenze relative degli altri in assolute.

Dal che viene una conseguenza singolare, cioè che la relatività della conoscenza sarebbe possibile a un patto soltanto, vale a dire, che niuno arrivasse mai a scoprirla, anzi nemmeno a sospettarla. Scoperta che sia e dimostrata, ecco non è più vera. È proprio il caso di colui che, come racconta Cicerone, gridava all'amico dalla sua camera: non sono in casa; o di quell'altro che disse a un importuno: non ti posso rispondere, perchè sono sordomuto (1).

e gli resti ignoto se l'uno o l'altro dei due termini della relazione o anche ambedue siano alterati. Il medesimo dicasi per gli altri esempi.

In quanto poi al confondere la conoscenza relativa con l'errore, non me ne scuso, perchè si confondono in realtà. Infatti, abbiamo già veduto e si vedrà meglio in seguito, che la conoscenza relativa non è veramente tale, se non nel caso che chi la possiede creda di possedere in essa una conoscenza assoluta; il che val quanto dire che non è relativa se non è erronea. E se l'oggetto della conoscenza sia una pura relazione tra due cose, non perciò è relativa la stessa conoscenza, a meno che chi l'ha non creda con ciò di conoscere la natura medesima dei termini della relazione, com'era il caso negli esempi da me allegati.

(1) Il dott. J. Caird, criticando il concetto dello Spencer, esprime in modo affine al nostro la contraddizione intrinseca di codesta dottrina. « Noi non possiamo negare qualsiasi consapevolezza del-« l'assoluto affine di sostenere che la conoscenza umana è limitata,

Aggiungasi che ogni argomentazione indirizzata a provare la relatività della conoscenza per necessità logica è costretta ad avvolgersi in mille contraddizioni, che vengono ad aggiungersi a quella finale notata quassù. E già lo Spencer candidamente confessa nel capitolo de' suoi *Principii di psicologia*, che s'intitola dalla *relatività delle sensazioni*, che la sua tesi si appoggia sul postulato dell'esistenza esterna di oggetti che provocano in noi le sensazioni; come ne' *Primi principii*, trattando della relatività della conoscenza in generale, aveva mostrato come tutta la catena de' raziocinii, onde si prova la relatività, presuppone a marcia forza l'esistenza del non-relativo (1).

La fisica e la fisiologia, così dicesi comunemente, hanno dimostrato ad evidenza, che quella che noi chiamiamo cognizione del mondo sensibile è meramente relativa e non rappresenta guari la vera natura delle cose. Fra tutti

« e nel tempo stesso *(in the same breath)* affermare una consa« pevolezza dell'assoluto per giustificare il fatto che noi conosciamo « codesta limitazione *(in order to justify our cognisance of that « limitation)*. Essendo gli animali inferiori mancanti di ragione, « essi sono inconsapevoli della loro irrazionalità, e soltanto *noi*, in « virtù della nostra natura ragionevole e intelligente, possiamo ri« conoscere la mancanza di questa. Così sarebbe possibile per un'al« tra intelligenza, superiore alla nostra, per un osservatore dell'in« telligenza umana fornito di conoscenza assoluta, il giudicare che « la conoscenza dell'uomo è puramente relativa, che esiste un or« dine di realità inaccessibile al pensiero umano; ma non è pos« sibile che una medesima coscienza sia meramente relativa e in« sieme conscia della sua relatività. Se voi concedete il principio « fondamentale *(the fundamental assumption)* di quella teoria, ne « consegue che il genere umano non solo è irreparabilmente ignaro « della realtà, ma è anche assolutamente inconsapevole della sua « ignoranza » *(An introduction to the Philosophy of Religion*, Glascow, 1880, p. 18. — V. *The Edimburgh Review*, january 1881, pag. 142).

(1) Cf. la nota appiè della pag. 11 in fine.

gli stromenti della conoscenza le percezioni sensibili essere le meno atte a metterci in possesso della verità assoluta, sia perchè le sensazioni, a cui siamo debitori di tutto il materiale delle nostre rappresentazioni, hanno natura affatto subbiettiva, sono soltanto modi d'essere del subbietto, sia per la loro totale disformità così dagli agenti esterni che le provocano, come dai processi fisiologici a cui sono condizionate. Anche la vecchia barriera, che divideva le qualità primarie dei corpi, che furono credute obbiettive, dalle qualità secondarie, la cui subbiettività è più manifesta, è stata abbattuta, a quel modo ch'era stata abbandonata la distinzione, quasi parallela, che Aristotele aveva stabilito fra i sensibili comuni e i sensibili propri de' singoli sensi. Figura, peso, movimento, fin la stessa estensione e la successione temporaria si mostrarono nate da processi subbiettivi, i quali non guarentiscono punto la conformità di quelle rappresentazioni alla reale natura degli oggetti. E così al posto de' corpi e della materia, colle loro proprietà, azioni e reazioni e relazioni, è sottentrata un' x indeterminata e indeterminabile, qualcosa sul fare della materia platonica, un concetto non-concetto, tollerato da alcuni quasi per grazia, zavorra che il pensiero si trascina dietro solo perchè è impotente a disfarsene.

Ma noi domandiamo di quali mezzi le dette scienze si siano servite per condurre questa dimostrazione. Con che cosa si sono paragonate le nostre sensazioni per poterle dichiarare disformi e dagli oggetti e dai processi fisiologici? Senza fallo con gli oggetti e coi processi fisiologici. Ma questi donde e come si conoscono? Se non daccapo per mezzo delle sensazioni? Donde sappiamo che per es. al suono corrispondono fuori di noi delle vibrazioni? che i sapori presuppongono un processo chimico? che il colore non è un velo aderente alla superficie dei corpi, e così via? Anzi donde sappiamo che ci siano de' muscoli, dei nervi,

dei cervelli? che succedano delle pressioni, degli urti, de' movimenti? Se la percezione non ci dice nulla, assolutamente nulla, circa la natura del percepito, come parlare di agenti esterni e di organi stimolati, quando agenti, stimoli, organi, processi in quelli e processi in questi, tutto quanto, essendo per noi solo in quanto percepiti, sono per ciò assolutamente subbiettivi, assolutamente disformi da quello che sono realmente?

O non è chiaro come la luce meridiana che il fisico, il chimico, il fisiologo, quando considerano e i nostri organi e gli agenti esteriori e i processi che mettono in rapporto gli uni con gli altri, presuppongono col volgo la veracità della percezione sensibile, di cui, in forza de' loro ragionamenti, dovrebbe risultare dimostrata in cambio l' assoluta falsità?

Ma taluno forse dirà che c' è un'altra via a provare la relatività così delle cognizioni ottenute per mezzo dei sensi, come delle altre tutte, e questa essere la via della critica, il riscontro delle une colle altre, le contraddizioni e gli assurdi, a cui forzatamente conducono quando si vogliano prendere come assolute. Questa critica immanente non aver punto mestieri d'appoggiarsi a dei dati esteriori, i quali — come diciamo noi — non potrebbero essere accettati senza rinnegare il principio. Bensì bastare l'attrito reciproco, a così chiamarlo, delle nostre rappresentazioni per risolverle tutte in elementi subbiettivi, ai quali nulla risponde fuori del soggetto, tranne forse quella x, quel *caput mortuum*, che tutt' al più si potrà credere esistente, ma di cui s'ignora e s'ignorerà in eterno quello ch'esso sia.

Ebbene, replico io, poniamo pure per un momento che la cosa stia così per l'appunto. L'argomento quassù allegato risponde a capello a un'espressione energica dello Herbart, il quale soleva dire, che l'idealismo assoluto è inattaccabile da fuori, ma che le sue intrinseche contraddizioni

lo fanno scoppiare. Solo che qui, anzichè contro l'idealismo è volto contro il realismo. Ma poniamo, dico, che la cosa stia proprio così. Io per altro ho il diritto di chiedere se un siffatto ragionamento può fare a meno d'alcuni principii accettati come assolutamente veri e certi; non foss'altro, bisognerà presupporre il principio di contraddizione. Ora se cotali principii debbono aver forza di far saltare in aria tutto l'edifizio della cognizione, è giocoforza non solo che ne abbiamo coscienza, ma ancora che riconosciamo in essi il carattere di verità assolute, di conoscenze cioè il cui obbietto è tale quale noi ce lo rappresentiamo. Ed ecco che anche per questo verso la teoria contraddice a sè stessa.

Quì per altro mi par d'udire qualcuno a sorgere con una distinzione e dire: — I principii, di cui abbisogniamo per fare la critica del conoscimento sono prettamente formali. Noi pertanto vi possiamo concedere che di questi si abbia una conoscenza non relativa. Ma che guadagno ci avrete? Le conoscenze, che noi manteniamo esser tutte e in tutto relative, sono le conoscenze reali, quelle che versano intorno agli esseri e alla loro natura. Il principio di contraddizione e tutti quanti sono o possono essere quei principii logici, siano poi supremi o mediani, non costituiscono, a parlar propriamente, delle vere conoscenze; bensì sono l'impalcatura del pensiero, o, se così vuolsi, sono un sistema di leggi, che governano i processi del pensiero, non ne sono il contenuto. Ma su quest'ultimo versa tutta la questione. E quando noi diciamo che tutte le nostre conoscenze sono relative, intendiamo parlare di ciò che mediante quelle forme logiche si conosce, non dell'organamento interno della attività conoscitiva. —

Vediamo un po' se ci riesce di snidare l'avversario anche da quest'ultimo baluardo dove s'è trincerato. E intanto notiamo che per costui non si tratta più del cono-

scere in senso generalissimo, bensì soltanto della conoscenza dei reali. La tesi dunque si è ristretta e ci si concede almeno che qualche verità, sia pur formale, è accessibile al nostro pensiero, che insomma di qualche cosa possiamo dire: essa è tale quale io la concepisco. Resta ora da esaminarsi se un edifizio di cognizioni puramente formali possa stare in piedi da sè, senza l'appoggio di nessuna conoscenza reale. Se così non fosse o tutte, anche le verità formali, debbono ruinare nel baratro della relatività, o converrà salvarne almeno quelle che sono necessariamente implicate nelle prime.

Ora io chiederò se noi possiamo aver certezza d'una verità qualsiasi, qualunque ne sia il contenuto e sia poi una legge del pensiero, un rapporto astratto o checchè si voglia, senza essere anche consci e certi d'averla. Nè, badisi bene, quì farà differenza se questa coscienza sia implicita. Il *fatto* dell'esser consci è dunque necessariamente coinvolto nella coscienza, ossia noi non possiamo sapere senza saper di sapere (1); e quando pure, come ho già detto, questa seconda coscienza fosse puramente implicita, sarà sempre possibile di farla divenire esplicita. *Vice versa* poi la non potrebbe mai diventare esplicita, se già non fosse implicita. Dunque nella conoscenza anche della verità più formale è data insieme la conoscenza d'un *fatto*, del fatto del nostro conoscerla. Con ciò siamo discesi nel campo della realtà, il fatto essendo un reale.

O vorranno per avventura sostenere che anche questa conoscenza, il conoscer cioè d'essere conoscenti, sia relativa? Ma prima di tutto, se così fosse, ne verrebbe infir-

(1) V. in proposito una Nota dello scrivente intitolata: *Di alcune difficoltà psicologiche che si risolvono mediante il concetto dell'infinito.* — Atti della R. Accademia dei Lincei, vol. VIII, serie 3. Transunti.

mata anche la conoscenza delle verità formali, e però nemmeno quest'ultima sarebbe più assoluta, il che è contro la ipotesi. E poi, a che cosa sarebbe relativa? Forse allo stato dei nostri organi centrali? Badisi bene; il fatto che qui si esamina è la consapevolezza di conoscere una verità formale, un principio logico. Quest'ultima conoscenza, nella peggiore ipotesi, rappresenta almeno una legge del processo cogitativo. Siffatto processo si compie nel soggetto secondo quella data legge; e ciò avviene dapprima senza che il soggetto stesso avverta, con un atto distinto del pensiero, la legge che ne governa i processi. Dappoi con una riflessione superiore egli astrae la legge dai processi nei quali si attua e la formola distintamente. Egli dunque lascia da parte il contenuto de'suoi pensieri (che, secondo la teorica dei relativisti, è condizionato a dei fattori che lo rendono inetto a rappresentare la vera natura degli oggetti) per non fissare la sua attenzione che sui rapporti formali di quel contenuto o, come si disse, sulla legge. Qui pertanto il pensiero non ha davanti a sè che la sua propria forma, e perciò si avvera, almeno qui, l'equazione perfetta tra il rappresentare e il rappresentato. Il che ha fatto sì che l'avversario ci concedesse la non relatività di cotale conoscenza. Sorge da ultimo un'altra riflessione; il soggetto che pensa la legge del suo pensiero è conscio per di più di pensare quella legge. C'è forse di mezzo qualche processo che possa alterare o svisare comechessia il contenuto di quest'ultima coscienza? Come mai se non è che la coscienza d'una coscienza? che è quanto dire una coscienza contenuta in un'altra coscienza e che fa una cosa con essa? Se quindi l'elemento relativo manca alla coscienza della legge logica, come non mancherebbe *a fortiori* in questa che non è che la coscienza di quella coscienza?

ma gli è che forma è relazione!

Dunque è forza convenire che la cognizione che noi abbiamo del fatto d'esser coscienti è assoluta, cioè per-

fettamente adeguata alla realtà corrispondente. Dunque se la conoscenza formale è assoluta, vi si trova involta una conoscenza reale del pari assoluta. E l'assolutezza, una volta penetrata nel campo della realtà, potrà allargarsi ad altri elementi, anzi, come vedremo in seguito, a tutto lo scibile.

Il nostro lettore — se tant'è che noi abbiamo un lettore — si sarà probabilmente stancato di questa discussione che sembra camminare sul filo d'un rasoio, o, se piace meglio quest'altro paragone, tessere una tela con fili di platino invisibili, che non possono percepirsi se non siano resi incandescenti. Ma la colpa non è nostra, se tale è la natura della materia che trattiamo. Senza fallo si possono lasciare in un canto questi rompicapo e intrattenersi di cose più massicce e maneggevoli. Ma in tal caso sarebbe anche bene non impancarsi a sentenziare sulla natura del conoscimento. Ho poi fatto questa digressioncella tanto per lasciargli un momento di riposo — sempre nell'ipotesi che codesto benedetto lettore ci sia — quanto per chiedergli il permesso d'insistere un altro pochino sulla questione precedente. Perocchè prevedo che il supposto mio avversario tenterà ancora di sguizzarmi dalle mani con dire, che il *fatto* dell'essere coscienti è sì veramente un fatto, ma in fin de' conti poi non è un ente; e che lui, quando parla della conoscenza dei reali e sostiene che non può essere se non relativa, intende la conoscenza delle cose e non semplicemente dei fatti; tanto meno poi di fatti così tenui, così aerei e impalpabili come il fatto della coscienza. — Dimostratemi, egli dirà, che si conosce un ente, una sostanza, in modo assoluto, e allora e solamente allora mi darò per vinto. —

Qui e contro un tale avversario io avrei bel gioco se non mirassi che ad imbrogliargli le carte in mano e a metterlo in contraddizione con sè stesso. Perocchè gli chiede-

rei prima di tutto che mi definisse l'ente e la sostanza; poi vorrei mi dicesse se egli sa che delle sostanze ce ne sia *in rerum natura*, e se sì, come ha fatto a saperlo. Tutte domande, come è chiaro, a cui egli non può risponder verbo, se non voglia concedere di possedere delle conoscenze vere, assolute, e non solo di verità formali e di fatti interni di coscienza, ma ancora d'enti concreti esteriori. Nel suo arsenale egli non ha armi per combattere l'idealismo assoluto, e a chi sostenesse, poniamo, che enti nè sostanze non ce ne sono, che non si danno che fatti e anzi proprio soltanto fatti di coscienza, tutto il resto essere volgare illusione, egli nulla, assolutamente nulla avrebbe da opporre. Io so per altro quello ch'egli risponderebbe in tale supposto; risponderebbe cioè ricorrendo al buon senso volgare e direbbe: Che sogni e che pazzie sono mai codeste? Io e voi a buon conto ci siamo, e ci sono le tavole, le sedie, i libri, le case, gli alberi e così via.

Bel modo invero di risolvere la difficoltà! Quando fa comodo si sfatano come illusorie le persuasioni del senso comune, e quando fa comodo vi si ricorre quasi a giudice inappellabile.

Ma una delle due; o pigliamo la conoscenza volgare co' suoi presupposti e non s' ha a parlare di relatività, anzi non si dee manco sollevare la questione, perchè il pensiero volgare non ha il più piccolo dubbio sull' assoluta validità della conoscenza; o diffidando del pensiero volgare, lo vogliamo assoggettare alla critica, e non è più lecito pigliare a prestito i suoi presupposti per servirsene contro di esso.

Ma lasciando questo argomento *ad hominem*, cerchiamo se tra le conoscenze assolute o non-relative che vogliano dirsi, ce ne abbia alcune che risguardino non soltanto dei fatti interni, ma degli enti concreti. Anzi vediamo se per avventura non ce ne sia tra queste qualcuna, la quale

venga presupposta in quelle stesse argomentazioni che pretendono dimostrare relativa ogni conoscenza.

Qui pure potrebbesi ricorrere a degli argomenti *ad hominem* e prendendo a scorrere o anche solo a sfogliare i libri di questo o quel campione della relatività, vi troveremmo delle curiose testimonianze a favore della nostra tesi. Del che ci basti arrecare in mezzo un esempio.

Il signore Dumont, nella sua *Teoria della sensibilità*, apre le sue batterie con queste testuali parole: « La verità è cosa puramente relativa. Essa non è altro che la forza con cui una ragione s'impone al nostro spirito; in altre parole è l'intensità dei fatti di coscienza. » Ma non più in là che alla pagina settima ecco ch'egli ci parla della conformità de' nostri concetti *coi rapporti che esistono realmente fra le* cose.

In generale poi tutte le pretese dimostrazioni della relatività del conoscere presuppongono si conosca in modo assoluto l'esistenza d'un subbietto, d'un organismo e di cose esteriori; di più presuppongono che si possa conoscere in modo assoluto la natura tipica d'un animale, i varii stati in cui può trovarsi, le circostanze interne ed esterne, la natura e le condizioni degli oggetti esteriori, nonchè le precise relazioni in cui questi si trovano in riguardo al soggetto. Uno, per esempio, dei loro argomenti si è questo, che una data cosa R, pur rimanendo identica a sè stessa, oggi ci apparisce come a, domani come b. E la ragione che si adduce di queste diverse parvenze è il fatto che io oggi mi trovo nello stato m, domani nello stato n. Ora io domando se un ragionamento siffatto conservi il benchè menomo valore, quando si supponga che io non sappia quello che sia R, come siano fatti a e b, m ed n; o, ciò che è lo stesso, quando si supponga che io conosca R, a, b, m, n di conoscenza meramente relativa. Come stabilire che la cosa R è rimasta identica a sè stessa, se l'apparirmi identi-

ca potrebbe dipendere, non dal restare essa immutata, ma dall'essere avvenuto in me un cangiamento in senso opposto e proporzionale al cangiamento che forse è accaduto in quella? Come stabilire la differenza tra la manifestazione *a* e la manifestazione *b*, se anche codesta differenza può dipendere solamente da una differente relazione di quelle due parvenze, che forse in sè erano identiche, con le precedenti mie condizioni? Come determinare i due stati *m* ed *n*, se anche questi potrebbero essere apparenze relative?

E quando si dichiara, come fanno certuni, che tutta la rappresentazione del mondo esteriore non ha in sè ombra di verità assoluta, ma è un puro fenomeno cerebrale, parmi, o ch'io m'inganno, che bisogni supporre nota e certa l'esistenza d'un cervello almeno. Perocchè sia pure che il sole e la luna e la terra e le montagne e le città e gli alberi e gli animali e tutti gli altri uomini fuori di me non siano che processi molecolari del mio cervello; sia pure che anche le mie braccia stesse e le mie gambe e il busto e tutto il corpo si rattrappiscano e rientrino essi pure nel mio cervello come le membra del ladro dipinto con sì terribili colori da Dante:

— Io vidi entrar le braccia per l'ascelle
. . . .
E gli orecchi ritira per la testa,
Come face le corna la lumaccia; — .
Inf. c. XXV;

ma e il cervello dove andrà a ficcarsi? forse in un altro cervello? ovvero in una parte di sè, in una molecola, in un atomo? E quest'ultimo di chi o di che sarà fenomeno? Dov'è il processo in cui dovrebbe anch'esso risolversi?

Che se in quella vece si pretende sapere che un cervello c'è davvero, o perchè non ammetteremo di conoscere a pari titolo e con egual verità tutte l'altre parti del nostro corpo? E se il corpo nostro, perchè non gli altri, che noi

percepiamo per via dei medesimi sensi? Forsechè si vorrebbe accordare il privilegio di conoscenza assoluta soltanto a quella che dicesi percezione interna del nostro corpo? Ma se questo modo di percepire è anzi, per confessione di tutti ([1]), il più oscuro e vago e informe, tantochè se

(1) Dobbiamo per altro, in omaggio alla verità, ricordare qui l'ingegnoso tentativo del prof. Alexis Bertrand (*L'aperception du corps humain par la conscience*, Paris, 1880), il quale s'è adoperato a mostrare quanta parte delle cognizioni che abbiamo intorno al nostro corpo sia dovuta alla percezione per di dentro. Egli ci parla fin anco d'una fisiologia, d'una statica, d'una dinamica e d'una cinematica subbiettive, e vede nel senso vitale o senso del corpo, nel senso dell'attività sensoriale e nel senso dello sforzo tre maniere di percepire subbiettivamente il nostro corpo. « Il senso « del corpo — scrive egli alla pag. 194 — combinando insieme la « sensazione e lo sforzo, traccia lentamente la carta geografica del « corpo umano. » « L'anima — pag. 297 — ha l'appercezione del « suo proprio corpo; non già che, per una confusione d'idee e un « abuso di parole, le si voglia attribuire la coscienza del *non-io*; « bensì percependo la sua propria attività, ella ricostruisce in ogni « istante, per via d'un lavoro spontaneo, l'oggetto medesimo di que- « sta attività. Il corpo diventa così un'abitudine dell'anima, il suo « modo d'essere nel tempo e nello spazio. In cambio di collocare « l'anima nel corpo, quasi un pilota nella nave, bisogna dire all'in- « contro che il corpo è nell'anima. »

Il nostro Rosmini aveva già detto, quasi mezzo secolo fa, che non l'anima è nel corpo, sì piuttosto questo in quella, e colla sua teoria del sentimento fondamentale e dell'esteso sentito aveva posto le basi d'una percezione del nostro corpo da dentro, che presenta molte e grandi analogie con quella sostenuta ora dal signor Bertrand. Egli per altro riconosceva, più che questi non abbia fatto, la necessità che vi concorra la percezione esterna.

In quanto a me, riconosco la grande importanza di questa percezione interna o subbiettiva per la distinzione del *mio* corpo dagli altri, come ancora per ispiegare una quantità d'altri fatti psicologici (tra cui principalmente la volizione, l'imitazione dei gesti, dei suoni ecc., l'apprendimento di qualsiasi esercizio corporale, la fantasia artistica e via dicendo); ma quanto al valore conoscitivo non credo

non fosse sussidiato dalla percezione esterna, appena sapremmo d'avere un corpo!

Più sopra abbiamo parlato d'una possibile distinzione di tutte le nostre cognizioni in due classi, delle relative e delle assolute. Dobbiamo ora esaminare più davvicino questo punto affine di vedere come stia effettivamente la cosa.

Che l'uomo possegga alcune conoscenze assolute risulta indubitato da tutto quello che siamo venuti osservando fin qui. D'altra parte sembra egualmente indubitato, che di moltissime cose non si può avere altra conoscenza che relativa. Perciò non pare che quella distinzione possa essere revocata in dubbio.

Ma c'è un'osservazione importante da farsi. L'uomo pensa assai cose e diverse; le percezioni esterne e le interne, l'elaborazione psichica dei tanti elementi che si vengono del continuo accumulando nel suo spirito, le letture, i discorsi che ode, i ragionamenti, le analisi e le sintesi che consciamente o inconsciamente si compiono in esso, il flusso perpetuo del pensiero in cui sentimenti, desiderii, volizioni creano sempre nuove e svariate correnti, tuttociò finisce per costituire in lui una congerie maggiore o minore secondo le circostanze, ma grandissima in ogni caso, d'elementi conoscitivi, di materiali, che in lato senso possono chiamarsi le sue cognizioni. Molti saranno senza fallo puri pregiudizi, molti saranno errori, molte saranno mezze verità, cioè misture di vero e di falso, molti saranno meri embrioni, molti aborti, molti non più che mostri. Ci saranno pure delle persuasioni senza fondamento, ossia con fondamenti puramente subbiettivi e casuali, ci saranno

che si avvantaggi punto sopra la percezione esterna, massime per l'indeterminatezza che le è propria e per la immistione quasi perpetua del sentimento.

delle verità credute per ragioni insussistenti o false addirittura, come anche degli errori falsamente dedotti da principii veri, e via e via. E siccome l'insieme di tuttociò, che un uomo ritiene per vero intorno a una cosa qualsiasi, logicamente costituisce il concetto ch'egli ha di questa cosa, così possiamo dire esistere nello spirito umano, considerato in quanto conoscente, un cumulo grande di concetti di varia origine e di varii gradi di perfezione o imperfezione, da quelli che figuratamente abbiamo chiamati mostri, aborti, embrioni, fino a' più compiuti e perfetti, che risultano da un uso esatto e costante dei processi scientifici.

Se poi codesta gran congerie di concetti fosse ordinata sistematicamente, in modo che ognuno occupasse il posto che logicamente gli spetta, ognuno fosse messo in attinenza con tutti quelli che, obbiettivamente, sono collegati con esso, ne risulterebbe quella perfetta unità e armonia del pensiero, ch'è l'ideale della logica e della scienza presa nella sua totalità.

Ora gli è vero che un siffatto ideale non si realizza mai perfettamente in nessun individuo, quand'anche questi radunasse in sè solo il genio di quanti grandi pensatori hanno vissuto sulla terra. Il più e il meglio che possa sperarsi di conseguire si è che in quella gran massa caotica si formino de' gruppi considerevoli, che in alcuno almeno di questi si effettui una unità sistematica approssimativamente perfetta, e che i varii gruppi siano tra di loro coordinati in guisa che non cozzino e non si perturbino incessantemente fra di loro.

Perchè questo effetto, entro i limiti del possibile, sia raggiunto, occorre 1.° che siano fermati alcuni grandi principii direttivi; 2.° che questi vengano applicati ai concetti supremi che dominano le masse maggiori; 3.° che l'elaborazione d'un gruppo particolare venga facendosi in maniera rigorosamente scientifica, senza che per altro si

perdano di vista nè i principii supremi, nè quelli mezzani che collegano i varii gruppi tra di loro.

In questo processo accadrà necessariamente che molti concetti si sfascino del tutto, altri si trasformino, si rettifichino, si compiano, gl'involuti si svolgano e così via. Sopratutto accadrà che si riformino i nessi che li collegavano tra di loro; nè questa operazione di riordinamento, a dir così, esterno è possibile senza che in gran parte si ricomponga anche l'ordinamento interno de' singoli concetti. Perocchè i concetti non sono balle o casse chiuse di merci, che comunque si dispongano in un magazzino conservano inalterato il loro contenuto. Bensì sono sistemi di relazioni i quali, sebbene acquistino, massime per virtù del linguaggio, certa unità e indipendenza relativa, non possono però mai isolarsi del tutto dai rimanenti.

Per questo influsso di tutti sopra ciascuno e di ciascuno sopra tutti, onde il sistema de' concetti può assomigliarsi a buon diritto ad un organismo vivente, accade che un cangiamento radicale, che sia intervenuto in uno di essi, può trasformare l'intiero sistema. E ciò può avvenire in due diverse maniere o, vogliam dire, sotto due diversi rispetti, cioè nel rispetto psicologico e nel logico. Di siffatte crisi psicologiche tutti, chi più chi meno, ne abbiamo sperimentato in noi stessi, quando una parola udita proferire, una riflessione profonda, un fatto inaspettato, lo studio d'un problema speciale, talora un'idea venuta non sappiamo donde nè come, che ha traversato come baleno la nostra mente, operarono in noi una rivoluzione e ci fecero considerare uomini e cose e fatti sotto una luce al tutto nuova. Ma non è questo influsso psicologico che noi qui abbiamo in vista; bensì quell'altro che abbiamo chiamato logico e che consiste, a parlar propriamente, più in una dipendenza estratemporanea, che non in un processo svolgentesi nel tempo, benchè l'uomo trasformi incessantemente la prima

N. 5



nel secondo, e perciò traduca lo stesso processo logico in psicologico, come quando dalle premesse deduce le conseguenze o da un verità risale alle presupposizioni necessarie di essa. In virtù di cosiffatto influsso logico una proprietà nuovamente scoperta in un concetto può irradiarsi sopra tutto un gruppo, anzi sull'intero sistema, operandovi una trasformazione radicale.

E qui si noti che se abbiamo parlato di proprietà *nuovamente scoperte* e di *trasformazione radicale*, mentre le attinenze logiche per sè stesse non ammettono nè novità nè trasformazione, come quelle che, secondo s'è osservato, sono immanenti ed estratemporanee, ciò fu perchè, secondo che osservammo testè, il momento logico, nell'uomo, non può diventare attuoso se non diventando insieme psicologico.

Applicando ora queste considerazioni al nostra tema, poniamo che sia dato un complesso di conoscenze relative. Finattanto che queste rimangono isolate dagli altri gruppi, potranno restare indefinitamente in questo stato di relatività. L'attinenza logica che le connette con altri concetti, con altre verità, rimanendo celata, non è possibile ch'essa acquisti un'attuosità psicologica; e però niuna trasformazione in questo rispetto può effettuarsi in quel gruppo di conoscenze. Ma tostochè esse vengano poste in relazione con un concetto vero di verità assoluta, a cui siano logicamente subordinate, ecco farsi in quel gruppo un rivolgimento totale. Le particolari cognizioni, pur conservando lo speciale loro contenuto e le loro intrinseche attinenze, perdono il carattere della relatività e diventano alla loro volta assolute. L'astronomia potrebbe fornire un luminoso esempio di questo fatto. Supponiamo che un osservatore diligente dei fenomeni celesti avesse acquistato un gruppo rilevante di cognizioni rispetto alle posizioni, alle grandezze, ai moti apparenti, ai periodi ecc. degli astri. Tali co-

gnizioni sono vere, ma di verità relativa, perchè rappresentano sì l'ordine effettivo dei fenomeni, ma i processi reali, da cui questi procedono, sono concepiti da lui assai diversamente da quello che sono. Viene Copernico e dimostra il moto della terra; ed ecco che tutto quel sistema di cognizioni è, si può dire, capovolto. Rimane sì sempre identico l'ordine fenomenale, ma i termini a cui questo viene riferito sono interamente cambiati. Il che val quanto dire che (posta, s'intende, l'assoluta verità del sistema copernicano, sopra di che non pare che possa ragionevolmente più dubitarsi), tutte le sue cognizioni relative sono di botto trasformate in assolute. Un altro esempio sarebbe l'astronomia medesima studiata col sistema copernicano, quando per altro si ritenesse che questo non abbia verità obbiettiva, ma sia soltanto un modo più comodo di rappresentare i fenomeni celesti [1]. Tutte le cognizioni così acquistate sarebbero in tal caso meramente relative. Quando poi qualche osservazione od esperienza decisiva (p. es. il pendolo di Faucault) o altro fatto scientifico avesse inaspettatamente dimostrato che il concetto copernicano, anzichè un'ipotesi escogitata solamente per comodo del coordinamento dei fenomeni, esprime il vero stato delle cose, quelle cognizioni astronomiche, restando identiche nel loro contenuto, di relative che erano diventano issofatto assolute. Mille altri esempi si potrebbero addurre, come verbigrazia di uno che, leggendo un romanzo, lo crede storia. Tutta la sua conoscenza circa i fatti narrati in quello è relativa; ma scoperto ch'egli abbia che si tratta di pura

(1) Così difatti veniva presentato il sistema copernicano nella famosa prefazione anonima al *De revolutionibus orbium cœlestium*, che si credette dettata dal Copernico stesso, finchè poi si scoperse che non era altro che una pia frode dell' Osiander (V. *Prowe's Life of Copernicus* nella recensione della *Rivista d'Edimburgo* dell' ottobre 1883).

invenzione (al che può bastare anche soltanto un anacronismo avvertito) quella si trasforma in assoluta; perocchè egli ora sa come realmente stanno le cose, cioè che tutti quei fatti, quei personaggi, quei caratteri sono stati immaginati dal romanziere. Il medesimo dicasi di chi assistesse alla rappresentazione d'un dramma, credendolo realtà, e di poi s'accorgesse ch'è una finzione. Insomma, dato un sistema connesso di concetti qualisivogliano, quando tutti costituiscano delle conoscenze relative, basta un elemento di verità assoluta gittato, sono per dire, in mezzo a quelli, perchè di relativi che erano, tutti si trasformino in assoluti.

Perocchè, lo ripetiamo, e questo può risguardarsi come un principio assiomatico, ogni verità relativa, quando sia conosciuta per tale, diventa verità assoluta, o, in altri termini, il conoscere il relativo come relativo è un conoscere assoluto.

Ciò posto, ne viene una conseguenza molto importante, vale a dire, che tutte quante sono le cognizioni che un uomo può possedere, qualora il loro ordinamento sistematico fosse compiuto e perfetto, sarebbero cognizioni assolute, dacchè, essendovene per necessità tra quelle parecchie di cosiffatte, tutte le altre, per le attinenze che a queste ultime le collegano, diventano alla loro volta assolute.

E in ciò abbiamo una conferma dello strano paradosso notato più sopra, cioè che gli stessi sostenitori della relatività del conoscere si adoperano — posto che il loro principio fosse vero — a trasformare la conoscenza in assoluta, e quindi a sbugiardare il principio medesimo che propugnano. Sicchè uno che fosse amante delle argomentazioni argute, potrebbe ragionare così. La relatività del conoscere o è falsa o è vera. Se è falsa, non c'è altro a dire e il conoscere non è relativo. Se poi è vera, essa è falsa, perchè rende assoluta la conoscenza. Precisamente come il bugiardo del noto sofisma tramandatoci dagli anti-

chi, il quale asserendo di mentire, tanto se dice il vero come se dice il falso, mentisce (1); o, per esser più esatti, non dice assolutamente nulla.

La dottrina che dichiara relativa la conoscenza non è tutt'uno con quella che, disperando della certezza, sostiene, come gli accademici mezzani, non potersi conseguire che un grado maggiore o minore di probabilità. Perocchè la prima risguarda principalmente il contenuto della conoscenza, mentre la seconda considera di preferenza la forma stessa del conoscere o vogliam dire l'attività conoscitiva. E tuttavia corre tra l'una e l'altra una stretta affinità; l'una e l'altra si risolvono in ultima analisi in un assoluto scetticismo. Perocchè, o sia che il contenuto della conoscenza, il saputo, venga sempre e irreparabilmente affetto da un coefficiente subbiettivo, onde mai non si pervenga a rappresentarci la cosa quale è in sè, o sia che alle ragioni, che militano per una proposizione qualunque, ne stiano sempre a fronte altre che fondamentano la proposizione contraria, qual che sia poi la proporzione del loro numero e peso,

(1) Chieggo scusa al lettore se oso intrattenerlo per alcune righe di questo giocherello logico; ma siccome molti gravi autori fallirono nel tentativo di risolvere questo sofisma, così, per chi è amante delle esercitazioni logiche, voglio mostrare quale ne sia la vera soluzione. E prima di tutto, come nel testo abbiamo detto che in ogni modo mentisce, così può sostenersi del pari che tanto se dice il vero, come se dice il falso, dice la verità. Perocchè, o dice il vero, e per l'ipotesi stessa non mentisce, o dice il falso, e allora, essendo falso ch'egli mentisce, egli dice la verità.

In realtà è assurda tanto l'una quanto l'altra ipotesi, perchè contradditoria in sè stessa. E ciò, non perchè la proposizione: *io mentisco* racchiuda in sè due proposizioni (come vorrebbe, se ben ricordo, il Rosmini), ma perchè un asserto qualunque non è un asserto, se non in quanto si dà per vero. Quindi le parole: *io mentisco*, prese da sè e assolutamente, non esprimono nulla, non sono una proposizione, nè quindi possono ricevere gli attributi di vero o di falso.

in entrambi i casi ci è negato il possesso dell' assoluta verità. Anzi, se ben si osservi, il relativismo si trasforma nel probabilismo (1) perciò che, stabilito che ogni conoscenza è relativa, rimane sempre aperto il campo alla possibilità che in altre condizioni il contenuto della conoscenza ci apparisca altro da quello che ci è parso finora. E del pari il probabilismo si confonde col relativismo, perciò che, il grado di verisimiglianza essendo determinato anche dalle condizioni subbiettive, col mutarsi di queste la probabilità si sposta; sicchè ne consegue che il contenuto della conoscenza si acconcia per necessità alle mutabili relazioni del subbietto verso l'obbietto; il che val quanto dire che ogni conoscenza è affetta da relatività.

Il che posto, non sarà inopportuno se alle considerazioni istituite sulla dottrina dei relativisti io qui aggiungo un breve cenno intorno a quella che sostiene ogni conoscenza essere soltanto più o meno probabile. A tale uopo mi basterà riportare quello ch'io scrissi altra volta a proposito della medesima tesi sostenuta dal signor von Hartmann. Questi infatti chiudeva la sua celebre *Filosofia dell' inconscio* osservando che tutti i precedenti sistemi filosofici sono andati a cadere nello scetticismo, e chiedendo se anche al suo non sovrastasse per avventura il medesimo fato, chiedendo cioè, *se e in che modo, posta la filosofia dell' inconscio, sia possibile la conoscenza metafisica* (2). Al che risponde che la sua filosofia mette capo a queste tre proposizioni.

« 1.° Se si dà una conoscenza, questa deve fondamen-
» tarsi sull' identità fra il contenuto del pensare e dell'esse-
» re, e pertanto deve trovarsi anche nella esperienza imme-

(1) Sarà egli necessario avvertire il lettore ch' io qui non prendo la voce *probabilismo* nel senso dei trattatisti di morale?
(2) Edizione V, pag. 820.

» diata (nel pensare in quanto è modificato dall'essere (1))
» e nelle conseguenze logicamente esatte che da quella de-
» rivano. »

« 2.° Le conseguenze ricavate dall' esperienza confer-
» mano l' identità del contenuto del pensare e dell'essere. »

« 3.° Da questa identità consegue la possibilità della
» conoscenza. »

« Con ciò noi abbiamo un circolo chiuso in sè stesso,
» in cui ogni membro è condizione degli altri, da qualun-
» que si prendano le mosse . . . . . Tuttavia rimane anche
» ora la possibilità che tutto questo circolo di condizioni
» psicologiche e metafisiche sia un'apparenza puramente
» subbiettiva, cui la coscienza sia costretta a formarsi per
» una necessità inesplicabile ; che pertanto non ci sia nè
» conoscenza, nè identità dell'essere col pensiero e che
» quel circolo di condizioni . . . . sia una chimera. Impe-
» rocchè l'esistenza trascendente e non puramente sub-
» biettiva di quel circolo non si può a tutto rigore dimo-
» strare come una verità assoluta, mentre la coscienza per
» l'appunto è imprigionata nel circolo stesso, e non può
» mai collocarsi in un punto fuori di esso, dal quale potes-
» se pronunciare un giudizio sulla natura di quello, men-
» tre insomma non ha modo di verificare la possibilità
» della conoscenza senza la conoscenza. »

« Sebbene quindi l'assoluta impossibilità del contrario
» non possa venir dimostrata, pure, grazie a quel circolo,
» la probabilità che ci sia la conoscenza e l' identità del-
» l' essere e del pensare, è diventata assai maggiore . . . . .
» È diventata tanto grande, che la possibilità del contrario
» praticamente ha perduto ogni valore. Lo scetticismo non
» è dunque annichilato . . . . ; ma la sua importanza è ri-
» dotta a un tal minimo da scomparire, non solamente per
» la vita pratica, ma eziandio per la scienza. »

(1) *Affection des Denkens durch das Sein.*

« Considerando questo risultato circa la possibilità del » conoscere in generale, esso concorda meravigliosamente » con ciò che si è dovuto ammettere sotto ogni rispetto in » ordine alla conoscenza di qualsiasi speciale verità (in » quanto non sia di natura logicamente formale), cioè che » per noi non si dà verità, che è quanto dire probabilità » del valore 1, ma solo una probabilità più o meno grande, » che mai non raggiunge l' unità. »

Su codeste finali conclusioni dello Hartmann io scriveva: « E allora? addio conoscenza, perchè in questa battaglia o tutto si vince o tutto si perde. Che giova un gra- » do, per grande che sia, di probabilità? La probabilità può » valere, anzi vale moltissimo, per questa o quella cognizio- » ne, ma pel *conoscere addirittura* essa vale men che nulla.

« Infatti, perchè una certa cognizione A abbia un dato » grado di probabilità (poniamo $=\frac{9}{10}$) occorre che que- » sta proposizione: *la probabilità di* A *è* $=\frac{9}{10}$, sia certa. » Ma, per l'ipotesi, ella pure è solamente probabile. Po- » niamo che anche questa seconda probabilità sia $=\frac{9}{10}$; » ciò riduce la effettiva probabilità della prima a » $\frac{9}{10}\times\frac{9}{10}=\frac{81}{100}$. Ma la seconda probabilità dipende da una » terza, dall'essere cioè certo o solo probabile che il suo » grado (il grado della seconda) sia anch' esso $=\frac{9}{10}$. Ora » certa non può essere in forza dell'ipotesi; dunque in » luogo del fattore 1 abbiamo un'altra frazione minore » dell' unità, che moltiplica quell' altra, e così via *in infinitum.* »

« Dunque se tutto è solamente probabile, la probabilità » di qualsiasi proposizione diventa una quantità evanescen- » te che si avvicina infinitamente allo zero. Dunque se tutto

» è probabile, nulla è probabile. Tale è la conclusione » d'ogni scetticismo, e però anche di questo. »

Quindi io soggiungeva in una nota: « Amore di giusti- » zia e d'esattezza ci obbliga a notare che l'autore, men- » tre dichiara che tutte le conoscenze, non esclusa quella » che afferma la possibilità del conoscere, sono solamente » probabili, fa un'eccezione a favore di quelle verità che » hanno natura logicamente formale. Ma codesta riserva » non inferma punto il valore della nostra argomentazione, » perchè ogni tesi che consista nello stabilire il grado del- » la probabilità d'un'altra, esce necessariamente dai limiti » della pura forma logica (¹). »

Questo ragionamento, con leggere variazioni della forma, si può applicare del pari alla dottrina della relatività. Anzi noi l'abbiamo già fatto là dove (²) mostrammo che nel supposto che ogni conoscere sia relativo, la relazione non è conosciuta per sè, ma per via d'un'altra relazione, la quale pure è conosciuta solo relativamente e così all'infinito; e ancora là dove, guardando questo processo sotto un altro aspetto, notammo che se il conoscere è un conoscer l'apparenza e non la cosa, l'apparenza alla sua volta non sarà conosciuta che sotto un'altra apparenza e così indefinitamente, senza che mai sia fattibile di raggiungere il conosciuto.

Del resto la tesi che noi oppugniamo coincide perfettamente nella sostanza con quella di Protagora combattuta con tanto vigore dialettico da Platone nel *Teeteto*. Nè gli argomenti del grande ateniese hanno perduto punto del loro valore, cosicchè a sfatare il relativismo basterebbe meditare attentamente quello stupendo dialogo. E se non fos-

(1) V. *La filosofia dell' inconscio* di Eduardo von Hartmann, esposta ed esaminata da F. Bonatelli. Roma, tip. dell'*Opinione*, 1876, pag. 207 e seg.

(2) V. pag. 14 e seguenti.

se che questo è nelle mani di tutti e ha formato l'oggetto di profondi studi critici ed espositivi, mi piacerebbe riportarne qui almeno le parti più vitali e calzanti. Chieggo tuttavia il permesso di citarne qualche brano, voltandolo il meglio che mi verrà fatto nella nostra lingua, se non altro per diffondere sul mio arido scritto qualche poco di quell'aura pura e vivificante, che esala dagli scritti platonici.

« *Socrate*. Quello che a ciascuno par vero, non dice egli (Protagora) che anche è, per colui a cui pare?

Teodoro. Certo e' lo dice.

Socrate. Ebbene, o Protagora, anche noi esprimiamo le opinioni d'un uomo, anzi di tutti gli uomini, dicendo non esservi alcuno, il quale in talune cose non creda sè stesso più saggio degli altri, e in altre altri più saggi di lui, e che ne' più grandi pericoli, quando ci si travaglia negli eserciti e nelle malattie o in mare, non risguardi come Dei coloro che in ciascuna cosa prendono in mano la direzione, sperando da essi la sua salvezza; eppure questi non differiscono dagli altri in nulla fuorchè nel sapere. E tutto il mondo è pieno di gente che e per sè e per gli altri animali e per le sue occupazioni cerca de' maestri e delle guide; come anche di tali che si stimano abili a insegnare, abili a dirigere.

In tutte queste cose possiamo noi a meno di dire che gli uomini pensano esserci in loro e sapienza e ignoranza?

Teodoro. Non possiamo.

Socrate. Dunque stimano la sapienza essere un pensamento vero e l'ignoranza un'opinione falsa?

Teodoro. E come no?

Socrate. Che cosa faremo noi dunque, o Protagora, della tua sentenza? Direm noi che gli uomini opinano sempre il vero, oppure talora il vero, talora il falso? Poi-

chè da entrambe le cose segue che essi non opinano sempre il vero, ma l'uno e l'altro. Guarda infatti, o Teodoro, se alcuno de' seguaci di Protagora o tu medesimo vorreste sostenere, che nessuno crede che un altro sia ignorante e opini il falso?

Teodoro. È incredibile, o Socrate.

Socrate. Eppure la sentenza che dice l' uomo essere la misura di tutte le cose arriva a questa necessità.

Teodoro. Ma come?

Socrate. Quando tu, giudicando per conto tuo di qualche cosa, manifesti a me la tua opinione, per te questa, stando a quella sentenza, poniamo sia vera. Ma non possiamo noi altri farci giudici del tuo giudizio, oppure giudichiamo che tu sempre opini il vero? O non piuttosto a migliaia combatteranno teco ogni volta, opinando il contrario, stimando cioè che tu giudichi e pensi falsamente?

Teodoro. Sì per Giove, o Socrate, saranno *molte migliaia*, come dice Omero, i quali, per quanto è in poter d'uomini, mi daranno de' grattacapi.

Socrate. E così dunque? vuoi tu che diciamo che tu allora per te stesso opini il vero, ma per quelle migliaia il falso?

Teodoro. Stando a quel principio, pare inevitabile.

Socrate. E che cosa per Protagora stesso? Non è egli necessario che se nè egli medesimo nè i molti pensassero che l' uomo è la misura delle cose, come difatti non lo pensano, quella *Verità* (1) ch' egli scrisse non sarebbe verità per nessuno? Che se egli lo pensasse, ma la moltitudine non pensasse come lui, tu sai bene

(1) *La verità* sembra fosse il titolo d' uno scritto di Protagora, a cui Platone allude anche in altri luoghi del *Teeteto* (161 C — 162 A) e, nel *Cratilo* (386 C). Qui è ben più che uno scherzo sulla parola.

che in primo luogo quanti più sono quelli a cui non pare che quelli a cui pare, altrettanto più non è di quel che sia.

Teodoro. Per forza, se almeno, in riguardo a ciascuna opinione, deve essere o non essere.

Socrate. In secondo luogo qui viene il più bello. Colui in vero ammette che l'opinione di quelli, che opinano in contrario circa la sua opinione e per cui stimano ch'egli sia nel falso, sia vera, posciachè concede che tutti opinano ciò che è.

Teodoro. Sicuramente.

Socrate. Dunque egli concede che la sua è falsa, quando ammette che quella di coloro, che stimano ch'ei sia nel falso, è vera ?

Teodoro. Necessariamente.

Socrate. Ma gli altri non ammettono d'esser loro nel falso.

Teodoro. Non già.

Socrate. Egli per altro ammette che anche questa opinione sia vera, a tenore di ciò che scrisse.

Teodoro. Così pare.

Socrate. Tutti quanti dunque, principiando da Protagora, dubiteranno, anzi piuttosto questi confesserà, quando conviene in ciò che chi opina il contrario di lui opina il vero, Protagora stesso, dico, confesserà che nè il cane nè un uomo purchessia possono essere misura nemmeno intorno a una singola cosa, che non abbiano imparato. O non è così ?

Teodoro. È così.

Socrate. Dunque poichè da tutti è messa in dubbio la verità di Protagora, non sarà vera per nessuno, nè per verun altro, nè per lui stesso » (170 A, 171 C).

E seguita osservando come la differenza tra la verità e l'errore si riconosca evidentissimamente là dove si tratti del bene o del male, dell'utile o del nocivo, in generale

della natura d' una cosa futura. Si potrà infatti concedere che la percezione di cosa presente, per quello che l' ha, sia vera indiscutibilmente; si potrà concedere ancora che una cosa sia giusta in quanto e finattanto che sembra tale alla πόλις; ma l' opinione intorno alle conseguenze avvenire d' un fatto presente, quindi per conseguenza anche l' opinione intorno a ciò che sia proficuo o dannoso, non può avere il medesimo valore in ciascheduno. Qui dunque è evidente che c' è differenza tra il conoscer le cose e il non conoscerle [1]; differenza che veniva cancellata dal principio di Protagora, essere vero per ciascuno quello che gli pare.

Nè meno stringente o meno appropriata alla nostra discussione è l'argomentazione platonica là dove mostra che la dottrina di Protagora si confonde con quella di Eraclito. Poichè il principio gnoseologico del primo presuppone il principio ontologico del secondo, vale a dire, che niuna cosa è un *quid* in sè stessa o ha una determinata qualità, anzi non diventa questa o codesta se non in virtù della sua relazione con un' altra. Quindi non potersi ammettere un essere determinato e stabile in sè stesso, sibbene null'altro che un universale e perpetuo movimento, una universale e perpetua trasformazione. Di qui segue ancora che nè il subbietto nè l'obbietto sono qualche cosa in sè; anzi ogni percipiente e ogni percepito diventa quello che diventa soltanto in virtù della sua relazione col termine opposto e per questo [2].

Dopo avere esposte queste dottrine e difesele contro la facile obbiezione che si ricava dalla malattia, dalla pazzia e dal sogno, mostrando come il percipiente, qualora si trovi in tali condizioni, non è più quel medesimo che era da sano, il Socrate platonico continua:

(1) 171 E, 172 B, 197 C, 179 B.
(2) Cap. 8, Cap. 12.

« *Socrate*. Di necessità quand'io divento senziente, lo divento di qualche cosa, essendo impossibile diventar senzienti, ma senzienti di nulla. E la cosa, quando diventa dolce o amara o alcun che di siffatto, necessariamente lo diventa per qualcuno ; chè diventar dolce per nessuno è impossibile.

Teodoro. Impossibile.

Socrate. Resta dunque, per quel ch'io penso, che se siamo, siamo gli uni per gli altri ; se diventiamo, lo diventiamo ; perocchè la necessità avvince insieme le nostre esistenze, ma non le avvince a niun' altra cosa e nemmeno a noi medesimi. Rimane per tanto che siamo legati gli uni con gli altri ; onde se uno dice che qualche cosa è o diventa, dee dire che è o diventa per qualcuno o di qualcuno o in relazione a qualcuno. Ma che una cosa sia o diventi in sè e per sè, nè egli deve dirlo, nè se altri lo dice concederlo, come ci mostra il ragionamento che abbiamo esposto.

Teodoro. Senza dubbio, o Socrate.

Socrate. Dunque, quando quello che opera sopra di me, è per me e non per un altro, anch'io sento e non un altro.

Teodoro. E come no ?

Socrate. Dunque è vera per me la mia sensazione, come quella che appartiene ogni volta al mio essere e io, secondo insegna Protagora, sono giudice delle cose che sono per me, che esse sono, e di quelle che non sono per me, che non sono.

Teodoro. Così pare.

Socrate. Dunque, non potendo io ingannarmi e non errando nel mio pensiero circa le cose che sono o che diventano, come non sarei sciente di ciò di cui sono senziente ?

Teodoro. Non può far che non sia.

Socrate. Ottimamente adunque tu dicesti, che il sapere non

è altro che sensazione, e tornano al medesimo e quel moversi tutte le cose a mo' di fiume, secondo che dicono Omero ed Eraclito col codazzo dei loro seguaci, e quell'essere l'uomo, secondo il sapientissimo Protagora, la misura di tutte le cose, e la sentenza di Teeteto che, così stando le cose, la sensazione diventa scienza ([1]). »

Dove si vuole notare l'ironia finissima, per la quale, mostrando di dedurre dal principio di Eraclito quello di Protagora e da quest' ultimo la definizione posta in bocca a Teeteto che *sapere è sentire*, mette in evidenza come il sensismo conduca al relativismo nella dottrina della conoscenza e al nichilismo in metafisica. Quasi dicesse che chi ripone il conoscere nel sentire non ha altro espediente a sostenere la sua tesi, tranne quello di negare la conoscenza e la verità.

E l'ironia è svelata più innanzi quando, confutando sul serio il principio eracliteo, dimostra che, posto l'universale e assoluto movimento — da cui dovrebbe risultare vera la sentenza, che il sapere consiste nella percezione sensibile — è tolta invece anche la possibilità della stessa percezione.

« Infatti, dice Socrate, posto che tutto sia in universale e continua trasmutazione, sarà egli mai possibile di nominare qualche cosa colore [o alcun che di siffatto, in modo che sia anche denominata giustamente, posciachè, mentre si parla, sempre fugge via, come quella che scorre ?] » ([2]).
« *Teodoro*. E per che modo, o Socrate, sarebbe possibile? *Socrate*. Ma che cosa diremo d'una sensazione qualsivoglia,

(1) 160 A-E.

(2) Le parole rinchiuse tra le parentesi quadre, nei testi sono attribuite a Teodoro; ma evidentemente sono una continuazione del discorso di Socrate.

come per esempio, di quella del vedere o dell' udire? che mai stiano salde nell' istesso vedere ed udire?

Teodoro. Non conviene, se tutto si muove.

Socrate. Dunque non si dovrà chiamare una cosa piuttosto vedere che non-vedere, nè verun'altra piuttosto sensazione che no, posciachè tutto si muove in tutti i modi.

Teodoro. Certo che no.

Socrate. Eppure la sensazione è scienza, come io e Teeteto abbiamo detto.

Teodoro. Vero.

Socrate. Dunque all'interrogazione, che cosa sia il sapere, abbiamo risposto con una cosa che non è sapere più di quel che sia non-sapere.

Teodoro. Pare.

Socrate. Abbiamo dunque conseguito una bella rettificazione della nostra risposta, mentre ci affatichiamo a dimostrare che tutto si muove, affinchè, quella risposta apparisca giusta. Ci s'è mostrato, a quanto sembra, che se tutto si muove, ogni risposta, risponda uno intorno a checchessia, è giusta del pari, e il dir che la cosa sta così e il dire che non sta così o, se ti piace meglio, diventa, acciò non arrestiamo la cosa colle parole (1).

Teodoro. Tu dì' giusto.

Socrate. Non del tutto, perchè ho detto *così* e *non così*. Ma non bisogna dire nemmeno questo *così* (2), poichè così non si moverebbe. E nemmeno *non-così*, dacchè nè anche codesto sarebbe movimento. Ma bisogna che coloro che sostengono questo argomento sostituiscano qualche altra parola, poichè per ora essi non hanno parole per la loro ipotesi, quando non fosse il

(1) Ho accettato le correzioni proposte da Schleiermacher e da Stallbaum.

(2) Seguo la correzione di Schleiermacher.

nemmeno comechessia; e a loro si confarebbe così più di tutto l'espressione indeterminata.

Teodoro. Codesto, davvero, sarebbe per loro il più acconcio modo d'esprimersi » [1].

E c'è un altro luogo ancora del *Teeteto*, su cui vorremmo richiamare l'attenzione del lettore. Nei capitoli 29 e 30 il Socrate platonico ritorna alla carica contro la sentenza che ripone il sapere nella percezione sensibile; e ciò non più con dimostrare che viene distrutta da quel medesimo principio eracliteo, nel quale soltanto pareva avere il suo fondamento, ma esaminandola direttamente in sè stessa.

Egli osserva infatti come i sensi sono bensì lo strumento, pel cui mezzo percepiamo [2], ma non già quello con cui percepiamo [3].

« *Socrate*. Infatti la sarebbe cosa assurda, o figlio, se molte sensazioni sedessero entro di noi, quasi in cavalli di legno [4], e non piuttosto tutte quante sono siffatte cose mettessero capo in una certa unica essenza, convenga poi chiamarla anima o comechessia, colla quale per mezzo di quelle, quasi di strumenti, sentiamo tutte le cose sensibili.

Teeteto. Molto più così, mi pare, che non in quell'altro modo.

Socrate. Ma a qual fine ti faccio io questa distinzione? Perchè si vegga se noi con una stessa parte di noi percepiamo per mezzo degli occhi il bianco e il nero, per mezzo degli altri sensi l'altre cose, e se tu, interrogato, avresti modo di riferire tuttociò al corpo. Ma forse è meglio che tu dica queste cose rispondendo, anzichè io m'affatichi in vece tua. E, dim-

(1) 182 D, 183 B.
(2) δι' ὧν αἰσθανόμεθα.
(3) ᾧ αἰσθανόμεθα.
(4) Allude al cavallo troiano.

mi, ognuna delle cose, per mezzo di cui tu senti il caldo, il duro, il leggero, il dolce, le poni tu come appartenenti al corpo? o a qualcos'altro?

Teeteto. A nient'altro.

Socrate. Forse tu vorrai anche concedere, essere impossibile che quelle cose che tu senti per via d'una facoltà, le senta per via d'un'altra, per esempio, quella che per via dell'udito per via della vista, e quella che per via della vista per via dell'udito?

Teeteto. E come non vorrei?

Socrate. Se tu dunque pensi qualcosa intorno ad amendue, tu non la penserai per mezzo d'uno dei due organi, nè per mezzo d'uno dei due sentirai qualcosa intorno ad entrambi.

Teeteto. No davvero.

Socrate. Ora intorno al suono e intorno al colore tu pensi anzitutto questa medesima cosa che li risguarda ambedue, cioè che l'uno e l'altro sono.

Teeteto. Io sì.

Socrate. E non anche che ciascuno è differente da ciascun altro, ma identico a sè stesso?

Teeteto. Come no?

Socrate. E che ambedue insieme sono due e ciascuno da sè uno?

Teeteto. Anche codesto.

Socrate. Non sei tu dunque capace anche d'esaminare se siano dissimili o simili tra di loro?

Teeteto. Probabilmente.

Socrate. Ora tutte queste cose per mezzo di che le pensi tu intorno a quelli? Poichè nè per mezzo dell'udito nè per mezzo della vista è possibile di percepire ciò che hanno in comune. E anche ciò che segue è una prova di quello che diciamo. Se infatti fosse possibile esaminare l'uno e l'altro per sapere se siano salati o

no, ben sai che tu potresti dire con che cosa li esamineresti, e questo non è nè la vista nè l'udito, ma qualche altra cosa.

Teeteto. E come non dovrebbe? Non è forse quella facoltà che si esercita per mezzo della lingua?

Socrate. Ben dici. Ora per mezzo di che si esercita quella facoltà che ti manifesta ciò che è comune a tutte le cose non meno di ciò ch'è comune a queste, e con cui tu pronunci l'*è* e il *non è* e rispondi a ciò che ora abbiamo domandato? A tutte codeste operazioni quali organi assegnerai, mediante i quali senta quella parte di noi che sente ciascuna cosa?

Teeteto. Tu intendi dire l'essere e il non essere, la somiglianza e la dissomiglianza, il medesimo e il differente e ancora l'unità e gli altri numeri in riguardo a quelle cose. Ed è chiaro che tu mi domandi anche del pari e del dispari e di tuttociò che tien dietro a siffatte cose, tu chiedi, dico, per mezzo di quali parti del corpo noi coll'anima le sentiamo.

Socrate. Arcibenone tu m'intendi, o Teeteto, ed è proprio codesto ch'io domando.

Teeteto. Affè di Giove, o Socrate, io non saprei che mi dire, senonchè mi pare che non ci sia assolutamente verun organo per queste cose, come c'è per quelle. Bensì mi sembra che l'anima stessa di per sè stessa investighi quello che è comune a tutte le cose.

Socrate. Tu sei bello davvero, o Teeteto, e non già brutto come diceva Teodoro » [1].

Seguita quindi osservando che, mentre le singole qualità sensibili sono percepite per via de' singoli sensi, la predicazione dell'essere, dell'identità e della differenza, della somiglianza e dissomiglianza, dell'unità e della pluralità indeterminata, come del numero determinato, del

(1) 184 D, 185 E.

bello e del brutto, del bene e del male appartiene all'attività conoscitiva dell'anima stessa. E conchiude:

« *Socrate*. È egli dunque possibile che raggiunga la verità chi non raggiunge l'essere?

Teeteto. Impossibile.

Socrate. E sarà mai che uno sia conoscente di cosa, circa la quale non abbia raggiunto la verità?

Teeteto. Come mai, o Socrate?

Socrate. Dunque nelle affezioni sensibili non c'è sapere, ma sibbene nel ragionamento che si fa intorno a quelle; avvegnachè in questo, per quel che sembra, è possibile toccare alla scienza e alla verità, in quelle là è impossibile » (1).

Questa conclusione platonica contiene davvero la soluzione di molti fra i più tormentati problemi della gnoseologia, sopratutto per quel che concerne l'obbiettività delle nostre rappresentazioni e la troppo famosa *cosa in sè*, che dal Kant in poi tanti perfidiano a negare alla nostra conoscenza. Quasi la cosa in sè non fosse la cosa qual'è realmente e quasi potesse darsi un conoscere che concepisca il conosciuto altrimenti da quello che è. Ma di ciò in un altro capitolo; chè questo, secondo il proverbio, minaccia di diventar serpe.

Aggiungo soltanto che la distinzione platonica ultimamente riportata si riscontra a capello con le conclusioni a cui veniva recentemente un dotto patologo viennese. Lo Stricker infatti (2) chiede a sè stesso per qual ragione le qualità così dette secondarie de' corpi, come il colore, il sapore ecc. non si attribuiscono o possono non attribuirsi alle cose stesse, mentre la estensione, il movimento, la re-

(1) 186 C, D.

(2) V. *Vorlesungen über allgemeine und experimentelle Pathologie*. Wien, 1879. V. 21-31, a cui fa seguito una maniera di corso di psicologia, citato dalla *Revue phil.*, octob. 1879.

sistenza vengono necessariamente attribuiti ai corpi medesimi. E la sua risposta (s'io non ho male inteso) può riassumersi in questo, che le proprietà ultimamente nominate non sono sensazioni, ma bensì rapporti. Ora ai rapporti delle nostre rappresentazioni dover corrispondere i rapporti nelle cose; mentre la qualità sensibile, come tale, si rimane un fatto subbiettivo.

Che se codesta giustissima osservazione si compia con quest'altra — già contenuta implicitamente nel luogo platonico ultimamente allegato — che il rapporto non può esser giammai materia di sensazione, ma soltanto oggetto di quell'attività puramente intellettiva che dicesi giudicare, s'avrà in mano il criterio sicuro per distinguere ciò che nel nostro pensiero ha o può avere valore relativo, da ciò che l'ha assoluto, per trasformare in assolute anche le conoscenze relative, e ad un tempo s'avrà in ciò una prova luminosa della falsità di quella dottrina che fa relativa senza meno ogni conoscenza.

Capitolo II.

Il conoscere e la cosa in sè.

Questo capitolo ha una stretta attinenza col precedente, anzi può considerarsene come la continuazione e il compimento; l'uno contiene la parte negativa, cioè la confutazione della relatività del conoscere, l'altro contiene la parte positiva in quanto mira a stabilire che noi conosciamo la *cosa in sè*. Il che ci proponiamo di conseguire, da un lato determinando la natura del conoscere, e analizzando le funzioni dello spirito che servono a questo fine, dall'altro determinando l'oggetto della conoscenza e quindi il significato dell'espressione *cosa in sè*.

E prima di tutto si domanda se possa darsi una vera e propria definizione del conoscere.

Al che rispondiamo subito di no, poichè basta una leggera riflessione per accorgersi che qui non possiamo avere nè il genere nè la differenza, ovvero, quando vogliasi prendere per genere il *pensare*, questo non potrà venir determinato per via d'altra differenza specifica fuor quella che contenga già il concetto da definirsi, cioè il conoscere; che sarebbe come dire: il conoscere è un pensare conoscitivo.

Tutte quindi le definizioni, che ne furono tentate, o sono inadeguate o sono tautologiche; inadeguate se determinano il conoscere in guisa che non si distingua da ogni altro fatto (1); tautologiche se o con espressioni figurate o sotto qualsiasi forma (p. es. *visione, intuizione, coscienza*) introducono nella definizione il concetto della conoscenza. Nè anche l'eguaglianza o l'identità dell'essere col pensare può aversi in conto di una vera definizione; perchè l'eguaglianza e tanto più l'identità, ove si prenda a rigor di termine, togliendo via ogni differenza tra il pensiero e il suo oggetto, non è concepibile che in un sistema di assoluto idealismo; e quando si prenda con una limitazione sottintesa, vale a dire s'intenda parlar dell'essere in quanto pensabile, o vogliamo dire nella sua idealità, cotesta forma di esso, in virtù della quale può inesistere nel conoscente e pareggiarsi o immedesimarsi col pensiero, non si può intendere senza presupporre quella funzione speciale che è appunto il conoscere.

Altri tentativi di definizione ci menerebbero ad un circolo, come chi, v. gr., definisse la conoscenza *un giudizio vero*; dacchè bisognerà poi definire la verità, nè que-

(1) P. es. *una rappresentazione conforme alla cosa rappresentata*, ovvero *l'esistenza dell'immagine d'una cosa nel subbietto* e simiglianti. Le quali definizioni perchè riescano vere, conviene che il concetto del conoscere sia implicitamente sottinteso nelle voci *rappresentazione, immagine, similitudine* e altrettali.

sto sarà fallibile senza introdurre daccapo, sotto una od altra forma, il conoscere. Oltredichè l'attività stessa giudicatrice non sarà definibile, qualora non ci si serva un' altra volta del concetto della *coscienza*, ovvero dell'*intuire*, *contemplare*, *intendere*, *affermare* e simiglianti.

Il conoscere in somma ha la sua radice prima in quella facoltà assolutamente *sui generis*, assolutamente diversa da qualunque altra forma d'azione o di passione a noi nota, che designiamo con varii vocaboli secondo gli atteggiamenti che prende, secondo le circostanze e le modalità in cui viene esercitata, o secondo la natura degli oggetti su cui viene esercitata e che i moderni più comunemente denominano coscienza.

Altri, per avventura, mi obbietterà che io pretendo semplificare la cosa più che la natura di essa non comporti; in quel fatto misterioso e meraviglioso, che costituisce il conoscere, essere da distinguersi più elementi troppo diversi tra loro, perchè si possano riassumere in un unico concetto. E ben altro essere per es. la semplice apprensione sensata, altro l'intellezione, altro il giudizio, altro l'assenso. Sensazioni immediate, sentimenti, riproduzione delle une e degli altri, fusioni, complicazioni, assimilazioni, classificazioni, analisi, sintesi, astrazioni, determinazioni, paragoni, induzioni, deduzioni, analogie, integrazioni e altri processi ancora concorrono, o tutti o in parte, o alcune volte o sempre, a comporre quel fatto complesso che dicesi conoscenza. Ora, come parlare di questa senza più e pretendere di ridurla a quel fattore elementare indefinibile e perciò sempre presupposto che, chiamisi coscienza o comunque, consiste in somma nell' aver presente qualche cosa? Sia pur vero che codesto fattore semplicissimo non si possa nè dedurre da altri, nè definire o spiegare e pertanto voglia essere sempre presupposto; ma quando si solleva la questione intorno alla natura, alla possibilità, alla portata del

conoscimento, si tratta di ben altro; si tratta d'una costruzione complicata, in cui hanno parte principalissima tutti quegli altri fattori quassù accennati e il cui valore dipende perciò dal modo onde cotali elementi sono combinati insieme più che dalla natura di quel primissimo, che può riguardarsi come non più che l'area su cui sorge l'edifizio.

Al che io rispondo che tutta codesta fantasmagoria psicologica, guardata così in massa, sembra davvero ci raffiguri la conoscenza come qualcosa di grandemente complicato; ma un'analisi accurata di tutti quei processi ci mostra prima di tutto che si riducono a due grandi classi, l'una di quelli che somministrano od elaborano i materiali del conoscere, l'altra di quelli che consistono nel servirsi dei materiali stessi, che poi in fondo vuol dire nel conoscere.

Poi, lasciando stare la prima, la quale ha sì una grandissima importanza rispetto ai prodotti del conoscimento, ma non può determinare la natura di questo, se noi piglieremo in esame la seconda, troveremo che tutti i processi ch'ella contiene stanno al conoscere come i varii numeri stanno all'unità o, forse più esattamente, come tutte le svariate operazioni aritmetiche stanno a quella semplicissima che si rappresenta coll' $1 + 1$.

Ma pur troppo questa distinzione spesso non fu fatta, più spesso fu dimenticata e talvolta è stata cancellata ad arte. Per tale confusione (chè il non distinguere ciò che va distinto è un confondere) il pensare potè essere immedesimato col sentire, la consapevolezza con la semplice esistenza della sensazione, il percepire e il giudicare col meccanico movimento delle immagini e via dicendo; e finalmente s'arrivò a riporre l'essenza della più alta prerogativa dello spirito in un movimento molecolare. Onde era naturale che, disconosciuta e svisata così la genuina natura della funzione cogitativa, ne dovesse venire per inevitabile

conseguenza, che le si affibbiassero i caratteri più incompatibili, le si negasse quello che ne costituisce proprio l'essenza, e così si arrivasse all'una o all'altra di queste due conclusioni del pari contradittorie: o che la conoscenza non è possibile, o che per la conoscenza si conosce quello che non è.

Lasciamo stare dunque, da un canto, tutte le complicate operazioni del meccanismo psichico e dall'altra quelle che anglicamente si direbbero le *soprastruzioni* della funzione logica e torniamo a guardare il conoscere nella sua semplicità.

Qui ci si presenta una questione che abbiamo già toccato implicitamente nelle pagine che precedono, ma che sarà bene di considerare a parte e fino al suo ultimo fondo. Il conoscere è un pensare, un giudicare, un aver coscienza, un vedere mentale o come che si designi quel semplicissimo atto dello spirito, che abbiamo detto doversi presupporre a ogni modo. Ma la proposizione è forse convertibile? Ossia ogni visione mentale, ogni consapevolezza, ogni giudizio, ogni pensiero è un conoscere?

Non pare, s'egli è vero, che noi possiamo pensare anche delle cose insussistenti, delle falsità se non fors' anco degli assurdi.

Or bene, da questo segue che il pensare sarà, come fu detto in principio del capitolo, il genere, e il conoscere una specie di questo genere. Lasciamo andare se la differenza specifica riproduca o no in sè tutto intero il concetto della conoscenza (nel qual caso ne risulterebbe una definizione della forma: *a* è un *b* che è *a*; e forse a questa difficoltà si potrebbe sfuggire in qualche modo, riponendo quella differenza specifica nella conformità del pensiero con la cosa); ma la conseguenza per noi ora importante sarebbe questa, che quell'attività radicale dello spirito che deesi presupporre in ogni fatto conoscitivo, non sarebbe il conoscere,

ma un'altra più elementare. Ammessa la quale dovrebbero poi cercarsi i caratteri del conoscere in quella nota differenziale, che ci si deve aggiungere per avere il concetto della conoscenza.

Eppure, chi ben guardi, si vedrà che la cosa non istà così e che la virtù conoscitiva si annida proprio in quel primo atto indefinibile; che anzi, se questo non è un conoscere, nessuno lo sarà mai. Imperocchè che cosa gioverebbe che il contenuto del mio pensiero si adeguasse alla cosa, quand'esso mi rimanesse sconosciuto?

Quel vedere mentale, quel prender possesso dell'oggetto offertomi, quell'affermare, il quale (come credo aver dimostrato anch'io nel miglior modo che per me si poteva in altro lavoro (1)) ha poi sempre la forma implicita od esplicita d'un giudizio, è desso il fattore primo ed essenziale della conoscenza, anzi è una propria e vera conoscenza.

Or come va che può essere erronea? che può cioè non corrispondere al suo oggetto?

A questa instanza (una delle prime che la gnoseologia ha incontrato sul suo cammino e la cui discussione servì a Platone di propedeutica per innalzarsi alla teoria delle idee) non si potrà rispondere adeguatamente se non quando avremo determinato con sufficiente esattezza che cosa sia l'oggetto del conoscere. Per ora basti osservare che, l'atto conoscitivo consistendo nel porre una relazione e le relazioni potendo essere termini d'altre relazioni indefinitamente, c'è una successione di tali atti, per cui l'oggetto primo si riferisce a un secondo, questo a un terzo e così via. La primissima di tali relazioni è quella per cui un

(1) V. la Memoria inserita negli *Atti* della R. Accademia dei Lincei, anno CCLXXVIII (1880-81) col titolo: *Di un'erronea interpretazione d'alcuni fatti psichici per rispetto al pensamento delle idee.*

quid qualsiasi viene riferito a sè stesso (*A* è *A*); per tal fatto esso è idealizzato, è divenuto un intelligibile. E questo è un fatto di conoscenza, tanto che è infallibile, essendo una applicazione immediata del principio d' identità. Il qual principio lo spirito possiede e applica istintivamente, ripensandolo poi, come principio astratto, per una riflessione su quegli atti medesimi che ne sono l' applicazione.

Le relazioni poi che si pongono in seguito possono essere di molte maniere; ma certo una fra le prime è quella onde quel dato *quid* viene riferito a un altro percepito precedentemente e che ora ricomparisce sotto forma di riproduzione. Qui per altro il caso è già più complicato, potendo il primo *quid* essere eguale o differente o simile (cioè in parte eguale, in parte differente) rispetto al secondo. La relazione ch' io pongo tra i due, sarà ella necessariamente eguale a quella che intercede realmente fra essi? Certo che sì, s' io penso con perfetta chiarezza; ma non già se nello stabilire la nuova unità io perdo poco o molto di vista le due prime che devono comporla, ossia se il nuovo atto di coscienza si esercita su due atti di coscienza illanguiditi, che possono con ciò aver perduto qualche parte del loro contenuto.

Donde la possibilità dell' errore, ossia d' un atto giudicativo che non è, almeno perfettamente, conoscitivo [1].

(1) Questa spiegazione, piuttosto accennata qui che non svolta, della possibilità dell'errore, apparirà evidente, chi consideri che i calcoli più complicati, nei quali assai facilmente può infiltrarsi l'errore, non sono che il ripetersi e sovrapporsi e moltiplicarsi all'infinito di queste due semplicissime operazioni aritmetiche $1 + 1$ e $1 - 1$, nelle quali è impossibile commettere errore. A compiere la dimostrazione di questo punto bisogna poi introdurre anche la distinzione tra il pensare esplicito e l' implicito o compendiato, che taluni psicologi preferiscono chiamare simbolico. Il quale secondo consiste nell'aver coscienza d' un gruppo di relazioni, non già percorrendo queste a una a una, ma soltanto per mezzo d' un elemento

Del resto io ho considerato qui un caso relativamente così semplice, che ammette assai difficilmente quella possibilità. Ma vengono altri atti successivi infinitamente più complicati. Dai ripetuti giudizi della seconda maniera (giudizi di semplice riconoscimento) si formano le nozioni generali; dall'applicazione di queste a' nuovi casi simili i giudizi di classificazione e via e via.

Con tutto ciò siamo ancora nel puro campo delle idee, ove la verità o la falsità dei nostri giudizi dipende dal porre il vario contenuto della coscienza in quelle relazioni che effettivamente corrono fra i suoi elementi o in relazioni disformi. Vengono poi in campo (e dico *poi* intendendo parlare d'un ordine teorico, non dell'ordine cronologico in cui realmente si succedono questi fatti psichici) i giudizi che vertono non più solamente sulle nostre idee, ma sugli esseri e sui fatti reali. Questi ultimi giudizi presuppongono molti processi mediatori, perchè gli esseri e i fatti non possono fornir materia ai nostri giudizi, se prima non sono divenuti oggetto della coscienza. Dove si vuol distinguere anzitutto i fatti interni e il subbietto stesso, che ne è la sede, dagli esterni. I primi cadono direttamente sotto la coscienza, i secondi solo indirettamente, cioè in quanto rappresentati da fatti interni che obblighino lo spirito a porre dei termini esteriori che li giustifichino.

Accenno sommariamente a questi processi, perchè il descriverli con minuta esattezza non mi pare qui necessario e mi porterebbe troppo lontano dal tema presente. Ma basteranno, spero, questi brevi cenni perchè si mostri

segno, simbolo) che è associato a quel gruppo preso nella sua totalità. Il simbolo poi riconduce davanti alla coscienza non il gruppo stesso che rappresenta (nel qual caso si tratterebbe d'un pensare esplicato), ma solamente un sentimento peculiare che ne funge le veci. Veggasi in tale argomento il nostro libro: *La coscienza e il meccanesimo interiore*, pag. 88 e seg., 242 e seg.

evidentemente come, moltiplicandosi le relazioni, venga crescendo anche la possibilità di proferire giudizi non adeguati ai termini che si pongono in rapporto. E nel tempo stesso si vede che alla base anche d'ogni giudizio erroneo sta sempre un atto conoscitivo, quell'attività insomma che figuratamente si denomina luce della coscienza, sebbene l'intreccio e l'avviluppamento di tali atti possa dar luogo a dei risultamenti che non concordano col vero stato delle cose e che pertanto non costituiscono propriamente una conoscenza. E ciò apparisce anche da questo, che per quanto erroneo sia un nostro pensamento, qualche cosa in esso si conosce pur sempre. Come chi pensasse che il triangolo inscritto nel semicerchio è ottusangolo, non potrebbe far cosiffatto pensiero senza sapere che cosa sia triangolo e che cosa semicerchio e che cosa angolo ottuso; benchè nel tentativo di comporre questi varii elementi nell'unità d'un pensiero si smarrisca e confonda.

Pertanto o si consideri il conoscere nella sua attività primordiale e semplicissima, o si guardi allo svolgimento di esso in atti sempre più complessi, una cosa risulta evidente, che cioè la non è conoscenza, se la cosa non è conosciuta per quello che è realmente; e che ogni maniera di processo psichico che non ci manifesti, e in tanto in quanto non ci manifesti, quello che la cosa è, non merita il nome di conoscenza.

Questo principio pertanto si può mettere come un assioma a capo d'ogni disquisizione che s'istituisca intorno al conoscere. Dimostrarlo, certo non è possibile, almeno in via diretta, dacchè è presupposto da qualsiasi dimostrazione. Indirettamente poi viene confermato, se non propriamente dimostrato, dalle contraddizioni in cui si cade negandolo, ossia ammettendo un principio differente.

Poniamo infatti che s'adotti questo: la verità e quindi la conoscenza consistere nella conformità, non del pensie-

ro con la cosa, ma solamente del pensiero con sè stesso. Ebbene, io dico che chi sostiene questo principio, intende ch'esso sia vero nel senso del principio ch'egli nega, pe-rocchè intende con ciò di esprimere la natura della cono-scenza quale è in sè stessa. E così le teorie ch'egli com-batte e rifiuta, le rifiuta perchè non vere secondo ch'egli crede, e intende sempre non vere nel senso del principio che oppugna. In qualsivoglia ordine di conoscenze ognuno sempre tacitamente suppone che si tratti di conoscere quello che la cosa è. E se le scienze naturali, per esempio, professano di non curare quel che siano i corpi in sè, la luce in sè, il calore in sè e così via, si studiano di cono-scere quello che corpi, luce, calore, ecc. sono come feno-meni. Vogliono dunque conoscere i fenomeni per quel che sono come fenomeni, che è quanto dire, conoscere i feno-meni per quello che realmente sono.

Posto poi quel criterio, sorgono due questioni: 1.° l'uo-mo è capace di conoscenza? il che vuol dire, in forza del principio, l'uomo è capace di conoscere le cose come real-mente sono, le cose in sè? 2.° che cos'è il conosciuto, l'oggetto della conoscenza, la cosa?

Alle quali due questioni verrà ad aggiungersene una terza, che domanda se ci siano dei fatti psichici che in parte contengono una conoscenza e in parte no, e se sì, quali siano.

Al primo quesito si risponde:

a) col testimonio della coscienza, la quale ci attesta che senza fallo qualche cosa conosciamo;

b) col fatto dell'aver potuto porre e riconoscere per vero quel principio. Infatti di qui risulta che noi conoscia-mo almeno quello che la conoscenza dovrebb'essere, posto che per noi o per qualsiasi essere fosse possibile;

c) col fatto che noi sappiamo d'esistere e d'esistere con queste o quest'altre determinazioni, in uno od altro stato;

d) col fatto dell'esistenza delle scienze ;

e) col fatto che abbiamo coscienza degli assiomi logici, matematici, metafisici ;

f) col fatto che conosciamo le esigenze morali, conosciamo che un'azione è lodevole, un'altra biasimevole, e così via ;

g) col fatto dell'esistenza della società, la quale presuppone la conóscenza d'altri esseri, l'intelligibilità delle parole nostre e altrui, e via dicendo ;

h) colla possibilità, che sperimentiamo in infiniti casi, d'operare in conformità de' nostri pensamenti ; il che non sarebbe se nulla conoscessimo di vero ;

l) finalmente, e per omettere altri fatti innumerevoli, colla contraddizione irreparabile in cui s'implica lo scetticismo assoluto.

La forza probatoria di molti tra questi fatti, se non di tutti, parrà forse infirmata da ciò, che a regolarci nelle nostre operazioni potrebbe bastare un puro segno o simbolo delle cose, senza che sia mai possibile, come non sarebbe necessario, di conoscer queste per quello che sono in sè stesse. Ed è indubitato che molte delle nostre cognizioni sono di tal natura e che in molti casi cognizioni siffatte sono sufficienti a regolarci nella nostra condotta. Ma quello che noi contestiamo non é già l'esistenza di conoscenze puramente simboliche, sibbene che tutte, che la conoscenza umana assolutamente presa, siano tali. Perocchè tra gli altri assurdi ne verrebbe pur questo che, posta la nessuna cognizione delle cose in sè, non ci sarebbero di verun uso nemmeno i simboli, dacchè a trarne partito si convenga almeno sapere di scienza assoluta e quello che sono i segni in sè stessi, cioè in quanto segni, e che corre un rapporto di corrispondenza fra questi da un lato e il nostro operare dall'altro.

Ma la risposta alla seconda domanda costituisce il pun-

to capitale della questione. Tantochè io son d'avviso, che dalla falsa interpretazione delle espressioni: la cosa, il conosciuto, l'oggetto, abbiano avuto origine i più, se non tutti, gli errori della gnoseologia. Che se noi avvertiamo come la cosa conosciuta, l'oggetto della conoscenza, in ogni caso non è nient'altro che ciò su cui cade la nostra affermazione, tutte le difficoltà si vedranno dileguare. Se io penso e dico, per es., che la chimera non esiste, dov'è qui la cosa? È forse la chimera? Non già; bensì la non-esistenza della chimera. Questo è l'oggetto diretto e immediato di quell'atto conoscitivo. Indirettamente poi è oggetto anche la chimera, in quanto di essa conosciamo quello che realmente è, cioè un mostro immaginario che non esiste. Così la cognizione sensata ci fa ella conoscere qualche cosa? Se no, essa non sarà un fatto di conoscenza, come non lo è, per es., la collera o lo starnuto; se sì, bisogna che il conosciuto sia in tutto e per tutto quale noi lo percepiamo. Ora che è la cosa qui, l'oggetto della percezione sensata? È il fatto complesso, che noi, dietro l'azione d'un certo stimolo, proviamo una certa affezione o modificazione. Quello che noi direttamente conosciamo non è altro che questo fatto. Indirettamente conosciamo anche i termini implicati in esso, ma non li conosciamo che per quel tanto per cui entrano nel rapporto. E, per esempio, dello stimolo conosciamo che ci modifica e che ci modifica così o così, quando noi siamo così o così disposti. Ora è evidente, che se questo e non altro è il conosciuto, l'oggetto, esso è realmente quale è conosciuto. Insomma anche di qui risulta che la conoscenza nostra ha dei limiti; ma dentro questi limiti essa ci presenta qualche cosa che è assolutamente tale quale noi la concepiamo.

Ma, e se si tenti d'oltrepassarli? E notisi che ogni avanzamento del sapere nasce da siffatti tentativi. Ebbene, io dico che comunque si riesca, quella qualunque cono-

scenza a cui si arriva, avrà del pari il carattere della assolutezza, cioè raggiungerà sempre l'in sè della cosa.

Questo asserto parrà più che temerario; ma non ci costerà molta fatica a dimostrare che è esattamente vero.

Infatti il tentativo d'oltrepassare i limiti d'una cognizione data non può condurre che ad uno di questi tre risultamenti, che sono o

1.° i nostri sforzi riescono al tutto frustranei e nulla affatto ci è dato di scoprire. Questo caso poi, come si vedrà, si parte di nuovo in due; o

2.° si riesce a nulla più che a delle congetture o ipotesi più o meno probabili; o

3.° si raggiunge un risultato certo.

Nel 1.° caso, come ho detto, ne sono daccapo compresi due, cioè, o non si ottiene verun risultato senza più (il che non toglie la speranza che o noi medesimi con novelli tentativi o altri più fortunati o forniti di mezzi più potenti possiamo, quandochessia, toccare la meta che per ora ci fu negata); ovvero si riesce a dimostrare apoditticamente che quella ricerca è impossibile, che abbiamo davanti a noi un ostacolo assolutamente insuperabile. In ambi i casi si è raggiunta una cognizione negativa, ma tale che rappresenta esattamente il vero stato delle cose; si conosce un limite, un limite relativo o assoluto del nostro sapere intorno a un dato argomento. L'esistenza e la natura di questo limite è qui l'oggetto conosciuto, e però esso è coconosciuto in sè, vale a dire per quello che è.

Vediamo ora il secondo caso, quello cioè in cui non si può raggiungere la certezza e dobbiamo contentarci d'un maggiore o minor grado di probabilità. Qual'è qui la cosa conosciuta? Forse quell'ente, quel fatto, quella proprietà, quel rapporto, quella legge, intorno a cui s'aggirarono le nostre investigazioni? Parrà di sì indubitatamente, dacchè i nostri sforzi erano per l'appunto indirizzati a conosce-

re codesto *quid* quale che si fosse. Ma se noi baderemo, non al fine a cui miravano i nostri sforzi, sibbene all'effetto che abbiamo conseguito, vedremo, che della conoscenza che abbiamo raggiunto quello è solamente l'oggetto indiretto, non il diretto e proprio. Che cos'è dunque in tal caso il conosciuto, l'oggetto proprio e immediato? Nè più nè meno di quello che possiamo effettivamente affermare, cioè il grado di probabilità che la cosa stia in un dato modo o in un dato altro. Mi si permetta un esempio, benchè forse sia superfluo. Noi vogliamo determinare la data d'un avvenimento. Dopo esaminati tutti i documenti, che sono alla nostra portata, confrontato monumenti, diplomi, registri, cronache, memorie, lettere, ecc., discussi i criterii interni ed esterni, adoperati insomma tutti gli espedienti della critica, non si riesce più là che a questo, esserci maggior numero d'indizi che quel fatto sia accaduto sulla fine del secolo decimo, che non sul principio del seguente, restando tuttavia possibile che abbia avuto luogo anche prima o dopo di quelle epoche. Conosciamo noi ora qualche cosa? Senza dubbio, e quello che effettivamente conosciamo, quello che perciò forma in tal supposto il vero oggetto della nostra cognizione, è per l'appunto lo stato presente della scienza storica rispetto a quella data. Questo stato, questo risultato è precisamente tale quale noi lo conosciamo, e però anche qui quello che conosciamo lo conosciamo qual è in sè stesso, è una cosa in sè. Il medesimo dicasi di qualsiasi congettura, di qualsiasi ipotesi, anche d'una ipotesi, badisi bene, della quale noi sapessimo che non ha verun fondamento obbiettivo, cioè che nessuna ragione induce a credere rappresenti le cose in sè stesse, e che pertanto noi escogitiamo colla piena consapevolezza che non può servire ad altro che a renderci più agevole lo studio dei fenomeni. Dal momento che non ci illudiamo sul valore reale di tale ipotesi, dal momento

che sappiamo se abbia o no e qual probabilità abbia di corrispondere alla realtà delle cose a cui l'applichiamo, quello che anche in siffatti casi noi conosciamo è il vero stato delle cose, e noi non affermiamo se non quello che è in sè e in tanto in quanto è in sè.

E quando si rimane incerti anche sul valore delle nostre supposizioni? quando si rimane incerti se una data rappresentazione di checchessia dipenda dalla natura della cosa o soltanto dal nostro modo di concepirla, potrem noi dire di conoscer la cosa qual'è realmente, la cosa in sè?

Senza fallo, ogni qualvolta noi siamo consapevoli di tale incertezza, dacchè il conosciuto non è altro qui che la incertezza medesima, e questa è tale in effetto quale la conosciamo. Sicchè anche il conoscere che una data cosa, in sè, non è conoscibile, è conoscere una cosa in sè.

Infatti noi non vogliamo già pazzamente sostenere che l'uomo conosce l'*in sè* di tutte le cose; bensì soltanto che quelle ch'egli conosce e in quanto le conosce, sono *cose in sè*.

E sapete voi quando accade ch'egli conosca (seppure questo vocabolo può ancora usarsi legittimamente in tal caso) ch'egli conosca, dico, le cose non per quello che sono in sè stesse, ma solo relativamente? Quando erroneamente crede ch'esse siano in sè medesime quello che invece sono soltanto per lui. Quando, per esempio, crede che esistano dei suoni che nessuno ode, dei colori che nessuno vede, e così via. Quando crede che esistano delle scienze che nessuno sa, dei pensieri che nessuno pensa, delle verità che nessuno conosce. Quando crede che un animale bruto faccia dei ragionamenti, ch'egli solo fa nella sua mente, o suppone nella materia proprietà, atti, stati, che hanno luogo soltanto nel suo spirito, come chi preso dal capogiro attribuisce alle cose che lo circondano quel movimento rotatorio che si compie unicamente entro di lui.

Insomma, conoscere le cose per quello che non sono in sè stesse è puramente e semplicemente un non conoscerle, è essere vittima d' un errore. Dissipar l'errore è ristabilire il vero stato delle cose, conoscere le cose in sè.

In quanto all'ultimo dei tre casi che abbiamo distinto di sopra, quando cioè i nostri sforzi per sorpassare i limiti d'una data cognizione raggiungono il loro pieno effetto, non sarà mestieri ch'io mi ci trattenga, dacchè basti l'argomento *a fortiori*. Se la nostra conoscenza è necessariamente limitata, ma dentro i suoi limiti ella possiede la cosa qual' è in sè stessa, è chiaro che con l'allargarsi di quelli si viene ampliando il campo del conoscere, ma la conoscenza non può per questo cambiar natura. Anzi come ogni verità nuovamente discoperta irradia di nuova luce anche tutte le nostre precedenti cognizioni, così a ogni passo che fa l' investigazione scientifica, il materiale scientifico prima posseduto dovrà necessariamente venirsi depurando dagli elementi subbiettivi, relativi, ch' è quanto dire erronei, che c'erano frammischiati, e quindi ne riceverà incremento la vera conoscenza delle cose in sè stesse.

Il che posto, apparisce chiaro l'enorme assurdo che sarebbe, se col progredire del pensiero scientifico e filosofico, arrivato questo a una grande altezza, di dove domina tutte le regioni accessibili allo spirito umano, avesse poi a discoprire questa strana verità che niuna cosa può essere conosciuta in sè stessa.

Ma io prevedo che questo ragionamento, e sopratutto l'interpretazione che abbiamo dato alle espressioni: *cosa conosciuta, oggetto della conoscenza*, a molti sembreranno troppo semplici e chiare perchè possano esser vere. Nè mi stupirei che altri le chiamasse puerilità sofistiche. — Come mai? — esclameranno con una sdegnosa alzata di spalle — come mai? uno de' più terribili problemi che il pensiero umano abbia osato sollevare, una delle più pro-

fonde investigazioni, in cui si sono smarriti tanti potentissimi intelletti, la sfinge che fa allibire i più audaci e intrepidi cercatori del vero, si risolverebbe così alla lesta con poco più che un giocherello di parole? Eh via! lasciamo cotali bambolaggini senili, cotali arzigogoli di cattivo gusto ai fabbricatori di sciarade o alle esercitazioni sonnolente di qualche accademia barbogia. E voi, se non sapete levarvi all'altezza di questi enigmi paurosi, se non volete acconciarvi ai responsi della scienza severa che dissipa le vostre ingenue illusioni, ritraetevi da una palestra che domanda altri lombi e altri lacerti. —

Fin qui io non ho nulla a rispondere; è questione, come usa dire, d'apprezzamento e ognuno è padrone di cuocere nel suo brodo. Anche a me, lo confesso, talvolta la costoro profondità sembra vuotaggine e la loro altezza piccinità. Sicchè siamo pari e patta. Ma poi soggiungeranno: — Quando noi si cerca di determinare il rapporto fra conoscente e conosciuto, quando si agita il quesito sulla natura della conoscenza, quando si nega all'intelletto umano di poter mai raggiungere l'*in sè* delle cose, noi non ci fermiamo al contenuto formale delle proposizioni, che voi puerilmente sostituite agli oggetti del conoscimento. Noi s'ha in vista gli esseri che compongono la natura, il mondo quale che sia che ne circonda, il tempo e lo spazio, la materia e la forza, la vita, la sua genesi e le sue leggi, l'uomo e la sua natura, la società e la sua storia. Son questi gli oggetti della conoscenza, dato che la sia possibile. Son questi che noi sosteniamo essere inconoscibili nell'essenza loro, nel loro *in sè*. In quanto allo spirito e a Dio, non solleviamo nemmeno la questione, perchè sono concetti vuoti, a cui nulla corrisponde fuori del pensiero, e però li lasciamo a voi acciò, se v'aggrada, possiate divertirvi in applicar loro il vostro criterio gnoseologico e dimostrar magari che li conoscete per quello che sono in sè stessi. —

A queste parole, che in parte riproducono sotto un altro aspetto le obbiezioni già discusse nel capitolo precedente [1], sentiamo, se non il dovere, almeno la convenienza di rispondere.

E prima di tutto vogliamo si osservi che il principio da noi fermato circa la natura del conoscere e del suo oggetto non pregiudica nessuna delle questioni, che in seguito si potranno sollevare, o vuoi per rispetto all'estensione della nostra conoscenza, o vuoi in riguardo alle entità quali che siano cui questa si riferisce. L'idealismo più sconfinato, non meno che il più riciso realismo, possono, e a parer nostro debbono, accettare quel principio. Soltanto l'assoluto agnosticismo, come dicono, e l'assoluto scetticismo rimangono esclusi; a patto per altro che si contentino d'essere meramente pratici e mai non s'atteggino a sistema; perchè se ciò vogliono fare, sono costretti a contraddirsi, affermando una conoscenza che negano, e però a riconoscere implicitamente che ciò che conoscono è in sè come lo conoscono.

Di qui apparisce chiaro, che la questione, a cui si riferiscono le accuse del supposto avversario, non è quella che noi abbiamo tentato di risolvere quassù, ma bensì un'altra, che è questa: che cosa possiamo noi conoscere?

Nè io tuttavolta son per negare che i due quesiti abbiano tra loro una strettissima attinenza; dacchè anzi la soluzione del secondo non può essere trovata se non per via d'una continua applicazione dei risultati della prima, non potendosi in forza di questi dichiarare cosa veruna oggetto del nostro conoscere, quand'ella in sè stessa non sia quale è conosciuta.

Ma come noi ci eravamo proposti di discutere l'una e non l'altra, così niuno potrebbe ragionevolmente obbli-

(1) Pag. 23 e segg. — 26 e segg.

garci a uscire dai limiti del nostro argomento. Tuttavia ci par conveniente, come ho detto dianzi, di aggiungere alcune considerazioni, coll'intento di mostrare come il nostro criterio, bene inteso, sia adatto a sciorre molti di que' nodi che il supposto contradittore ci rinfaccia d'avere nonchè sciolti, nemmeno avvertiti.

Prima però di prendere in esame questo o quell'oggetto particolare della conoscenza e insieme prepararvici come si conviene, dobbiamo rimuovere una difficoltà assai generale che, lasciata alle spalle, minaccerebbe di render vano tutto quello che si venisse di poi argomentando. Intendo parlare d'un principio, sostenuto da molti e dallo Schopenhauer in particolare, circa la natura del conoscere. La conoscenza, così si dice, suppone necessariamente una relazione tra il conoscente e il conosciuto; come non c'è subbietto senza obbietto, così *vice versa* non c'è obbietto senza subbietto. Questa necessaria relazione bastar quindi da sola a rendere, nonchè impossibile, assurda una conoscenza di qualsiasi cosa, quale essa è in sè, dacchè ciò varrebbe quanto conoscere una cosa in quanto non conosciuta, avere un oggetto come non-oggetto (1).

Non sarebbe difficile mostrare l'erroneità di questa sentenza dagli assurdi a cui mena irreparabilmente; tra i quali questo senza fallo, che il non conoscere avrebbe maggior probabilità di posseder le cose per quel che sono in sè stesse, che non il conoscere, e quindi maggior veracità eziandio; e che un'attività cieca e incosciente s'avvantaggerebbe infinitamente in questo rispetto sopra qualunque forma di

(1) Anche recentemente il Wundt (*Erkenntnisslehre.* Stuttgart, 1880) mantiene in fondo questa medesima posizione, posciachè, secondo lui, l'*oggetto* della conoscenza non avrebbe per noi che una realtà *mediata*, vale a dire, condizionata alle leggi del nostro pensiero, epperò non potrebbe esser mai *cosa in sè*. V. sez. V, cap. 4.° e specie il § 3: *Die Substanz und das Diag an sich.*

conoscimento. Le quali conseguenze non hanno mancato di far capolino più qua più là nel campo della filosofia; come anche indussero qualche pensatore a cercare se non ci fosse, all'infuori del pensiero e dell'attività conoscitiva, qualche segreto artifizio per penetrare nelle cose. Ma non mette conto d' insistere su questi strani sogni.

L'inanità assoluta di quella tesi risulta direttamente dal considerare, che la relazione tra il conoscente e il conosciuto non si vuole accomunare con verun'altra; sopratutto deve essere ben distinta da queste due, che sempre, tacitamente o espressamente, si sostituiscono in luogo di quella, la relazione, vo' dire, che intercede tra l'agente e il paziente, e quella che connette il senziente con la cosa che fa sentire. (Dove prego si badi che ho detto a bello studio *il senziente* e *la cosa che fa sentire*, anzichè, come usano dir molti, *il senziente* e *il sentito*; perchè quando al sentire si contrappone un sentito, si trasforma covertamente il sentire, ch'è azione intransitiva, e però non ha nè può avere oggetto, nell'apprensione o vogliam dire coscienza della sensazione, che val quanto dire nella conoscenza. Dalla quale sostituzione, o meglio confusione, si trae quindi partito per trarre in campo ora i caratteri del sentire, ora quelli del conoscere secondo che fa comodo; e l'alterazione che subisce il senziente e così la disformità tra la sensazione e l'oggetto, che la provoca, si affibbiano al conoscere, che ne viene così a perdere la sua trasparenza, ed è fatto simile a una lente colorata che svisa e sfigura il suo oggetto.)

Dicevo dunque che la semplicissima e affatto peculiare relazione tra il conoscente e il suo oggetto si vuole prendere per quello ch'essa è, non confondendola in primo luogo con quella che passa tra l'agente e il paziente (1).

(1) Quella parte della dottrina aristotelica che risguarda l'intelligenza e il conoscimento (περί τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γι-

Che se altri voglia a ogni modo servirsi di queste categorie per determinare la conoscenza, dovrà in prima attenuare i concetti d'azione e passione, tanto che non adattandosi più ad altra attinenza, tranne per l'appunto a que-

νώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ) va tra le più oscure ed incerte, colpa sopratutto dello stato in cui ci è pervenuto il III libro *De anima.* Infatti ora sembra che concepisca il νοῦς, dietro l'analogia del senso, come un πάσχειν τι ὑπὸ τοῦ νοητοῦ, ora lo chiama un ἀπαθής; e i commentatori si sbracciano sì a interpretare le oscure e intralciate espressioni del testo, sì a combinare tra di loro le due sentenze. S. Tommaso, posta la questione *utrum intellectus sit potentia passiva*, fatta ragione degli argomenti fortissimi che stanno contro siffatta passività, e d'altra parte non volendo contraddire ad Aristotele, *qui dicit quod intelligere est pati quoddam*, risolve la difficoltà distinguendo tre maniere di passione, di cui l'ultima consiste nel venir tratto dalla potenza all'atto, senza perder nulla, anzi guadagnando in perfezione. In ciò consistere la passività dell'intelletto. Il luogo merita d'essere riportato testualmente.

« Respondeo dicendum quod pati tripliciter dicitur. Uno modo » propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens sive non conveniens; et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur; et non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur: secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Quod quidem hac ratione apparet. Intellectus enim . . . . . . habet operationem circa ens in universali . . . . . Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oportet quod esset ens infinitum; unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligi-

sta che intercede fra conoscente e conosciuto, nulla potrà dedurne che non derivi da quest' ultima. Il che poi vorrà dire, che quelle categorie non gli hanno servito a nulla, in quanto almeno al determinare la natura della conoscenza.

E d' altra parte poniamo che l'oggetto operi sul subbietto modificandolo; per questo solo fatto a niuno verrà in mente di sostenere che sia nato pure un embrione di conoscenza, quando il subbietto rimanga assolutamente ignaro della modificazione subìta e di quello che gliel' ha fatta subire. Dunque, perchè l'azione patita diventi conoscenza, occorre prima di tutto che quegli che la prova, eziandio la conosca. Il conoscere pertanto è qui collocato per intiero nel rapporto fra il subbietto e la sua modificazione. Or, come accade che questa sia conosciuta? Direm noi che essa (la modificazione) agisca alla sua volta sul subbietto e lo modifichi? Avremo una seconda passività, una seconda modificazione, la quale essa pure non servirà a

» bilia sicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet » ad actum. Est enim quaedam potentia quae semper est perfecta » per actum.....; quaedam autem potentia est quae non semper est » in actu, sed de potentia procedit in actum.... Intellectus autem » humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime re» motus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu » intelligibilium; et in principio est *sicut tabula rasa, in qua* » *nihil est scriptum*, ut Philosophus dicit in 3 *De anima*, text. 14. » Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio sumus intelli» gentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelli» gentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est » quoddam pati, secundum tertium modum passionis; et per con» sequens intellectus est potentia passiva. » (*Summa theol.* tom. I, p. 1257-58, pars 1, quaest. LXXIX, art. 2. Mediolani, MDCCCLXXVIII).

A ogni modo la passività dell' intelletto, nel concetto tomistico, consiste solo in ciò ch' egli da potenziale è fatto conoscente in atto, sicchè la relazione di conoscenza resta fuori, per così dire, da questa passività.

nulla se non sia conosciuta. E così all'infinito, senza che mai s'arrivi alla conoscenza. La conclusione è chiara; col concetto d'azione e di passione non si spiega nè si illumina punto quello di conoscenza.

Vediamo se possa cavarsi miglior partito dalla relazione fra il senziente e la cosa che fa sentire. La quale differisce da quella che abbiamo esaminato in questo punto soltanto, che la modificazione qui non è lasciata indeterminata, anzi è ristretta a quel fatto speciale che si chiama sentire. Qui noi abbiamo contro di noi non solamente tutte le scuole dei sensisti antichi e moderni, come pure la dottrina scolastica della conoscenza sensitiva, bensì ancora tutte le espressioni comuni del linguaggio e i concetti del pensar volgare. E tutti parliamo del cane che *conosce* il suo padrone, del cavallo che *conosce* la stalla, e così via.

Ma lasciamo da banda per un momento ogni teoria e ogni preconcetto e facciamoci a guardare il fatto della sensazione in sè stesso. Un corpo, del quale io non so nulla assolutamente, nemmeno che esista, viene per la prima volta in contatto immediato o mediato co'miei organi ed esercitando su questi un'azione fisica o chimica o ambedue insieme produce in questi una data modificazione. La quale alla sua volta si propaga ad altre parti del mio organismo e vi suscita altri processi, nella cui natura non importa ora di entrare. Finalmente, come conseguenza legata non si sa come, ma legata indissolubilmente a quei processi, sorge in me un fatto assolutamente nuovo, indefinibile, non paragonabile a verun'altra cosa del mondo, quella che dicesi sensazione. E qui per questo rispetto il processo è compiuto. Se la sensazione alla sua volta determinerà altri fatti, per es. piacere o dispiacere, tendenza al movimento o checchessia, non rileva pel nostro argomento. Io domando se qui si può parlare d'un conoscente e d'un conosciuto. — Ma sì — dirà taluno; — il conoscente è il subbietto che pro-

va la sensazione, e il conosciuto è la sua sensazione medesima, e il provar la sensazione è per l'appunto il conoscerla. — Certo, rispondo io, se il subbietto è in grado di dire a sè stesso, non già: io sento questo o codesto (il che sarebbe un ordine superiore di riflessione), ma anche soltanto: ecco lì un *quid*, un *così* o *così*; chè del resto una siffatta maniera di conoscenza non è significabile a parole. Ma in tal caso non è più il senziente, in quanto senziente, che si pone di fronte a un oggetto, bensì il conoscente di fronte alla sua sensazione o almeno al contenuto di questa. Finchè egli è circoscritto al solo fatto d'averlo in sè quel *quid*, non c'è ombra di conoscenza. Ma d'altra parte, e posto il caso che la sensazione come tale sia conosciuta, possiamo noi parlare d'una cognizione di quel corpo? E se non con una sola sensazione, potrà aversi tal conoscenza per mezzo di due, di venti, di cento? Come mai, se ognuna di esse è, non quel corpo, o parte di quel corpo, o qualità di quel corpo, ma bensì una mia sensazione? Diremo forse che quel corpo non è per l'appunto che un aggregato di sensazioni combinate in un dato modo e proiettate fuori di noi? che pertanto, supposte conosciute tali sensazioni con la forma e l'unità che le lega insieme, è conosciuto il corpo?

Badiamo! Quando s'accetti codest'ultima interpretazione, che cosa ne segue? Due cose principalmente, cioè 1.°: che le sensazioni non costituiscono la conoscenza di quel corpo, ma sono il corpo stesso. Il che è cosa ben differente, poichè differisce d'assai essere oggetto di conoscenza, cosa conosciuta, dall'essere processo conoscitivo; 2.° che, essendo i corpi niente altro che gruppi di sensazioni e conoscendoli noi come tali, conosciamo la *cosa in sè*. Il che va contro l'ipotesi. In ogni caso la sensazione non sarebbe conoscenza, ma solo materia della conoscenza.

Se in quella vece poniamo che il corpo sia qualcosa al di là dell'aggregato delle nostre sensazioni, sia cioè una causa ignota che provoca in noi le sensazioni, ne verrà un' altra conseguenza che anch' essa repugna alla teoria che combattiamo. Nella sensazione (la quale seguitiamo a supporre conosciuta in sè) noi non conosciamo il corpo straniero, ma solo un rapporto di questo con noi. Ma qui il rapporto non viene scambiato con uno de' suoi termini, non è svisato da un altro rapporto in cui apparisca, bensì è noto per quello ch' esso è; anche qui dunque conosciamo la cosa (il rapporto) per quello che è in sè stesso. In quanto a quel di più, che noi sappiamo circa tale processo, vale a dire, che ci esiste un agente straniero e che questo ha il potere di produrre in noi delle sensazioni e di produrre queste anzichè altre in queste date circostanze, tuttociò è cognizione di qualche cosa in sè. Cognizione imperfetta, limitatissima, ma, in quello che contiene, assoluta.

Ma queste sono considerazioni accessorie, rispetto alla presente discussione; quello che ci importa di far notare è, che in niun caso e in niuna ipotesi l'attinenza fra conoscente e conosciuto si agguaglia a quella fra senziente e cosa che fa sentire. Perocchè, o ammettiamo di non conoscere più in là delle sensazioni, vuoi disgregate, vuoi combinate comechessia in gruppi e simulanti dei corpi reali posti fuori di noi, e nessuno vorrà dire che le sensazioni siano conosciute per via d'altre sensazioni ch' esse provochino in noi; anzi il conoscerle consiste solo in quell' atto semplicissimo della coscienza, che le pone o afferma come qualche cosa che sta di fronte a lei. O ammettiamo che le sensazioni ci siano occasione a riconoscere un *quid* ignoto che le provoca, e anche in tal caso questo *quid*, conosciuto almen quanto alla sua esistenza e alla sua azione causale, non è già un sentito; nè siffatto riconoscimento si dirà mai che sia un sentire. Comunque si concepisca

questo processo psicologico — o vuoi come una suggestione istintiva, o vuoi come un'applicazione, conscia o inconscia, del principio di causalità, *a priori* o *a posteriori*, come risultato dell'esperienza personale, ovvero come prodotto dell'esperienza di molte generazioni accumulatasi in noi per effetto dell'eredità, o anche come un fatto primitivo inesplicato e inesplicabile che debbasi per forza presupporre senza indagare più in là — in ogni caso gli è certo che non consiste in un sentire, posciachè il sentire è un fatto e non una relazione affermata.

Riassumendo concludiamo, che la relazione che passa tra il subbietto e l'obbietto della conoscenza, tra il conoscente in quanto conoscente e la cosa conosciuta in quanto conosciuta, in una parola il conoscere, ben lungi dall'alterare o svisare l'obbietto, ha per suo carattere essenziale, che il termine obbiettivo non venga per modo nessuno alterato dalla relazione stessa, e quindi stia di fronte al soggetto precisamente in quella maniera in cui sta in sè stesso. Onde si può dire che, dove c'è conoscenza, il conosciuto è proprio tale quale è in quanto non conosciuto, l'oggetto è tale quale è in quanto non è oggetto. Dunque la relazione di oggetto a soggetto, che il conoscere necessariamente suppone, nonchè avere per effetto di rendere relativa la conoscenza, anzi la rende assoluta.

Rimossa ora questa difficoltà, che sembrava sorgere inevitabilmente dalla natura stessa dell'atto conoscitivo, vediamo se all'uomo sia dato d'estendere la conoscenza sua oltre a' limiti dei fatti immediati di coscienza, ossia del puro fenomeno psichico, per raggiungere le cose stesse. Ma di ciò nel capitolo seguente.

Capitolo III.

La conoscenza delle cose.

Se tutto il nostro conoscere non è circoscritto al puro fenomeno interiore, a quelli che molti impropriamente chiamano stati di coscienza, quali sono gli oggetti a cui esso può toccare?

E prima di tutto domandiamo come si sappia o almeno si sospetti o almeno si fantastichi che ci sia qualche altra cosa oltre a' fenomeni psichici. Perocchè il solo fatto del parlar che facciamo di codesto al di là sembra supporre che, conoscibile o no, qualcosa ci sia e che noi ne abbiamo qualche apprensione. O sarebbe questo per avventura un semplice effetto di miraggio mentale, onde avvenga che l'immagine interna si raddoppi e si proietti in uno spazio immaginario? Ovvero sarebbe un effetto del ripetere su tutto intiero il contenuto della coscienza quel processo che si compie tra le varie parti di esso, onde, come ad un fenomeno, se ne contrappone un altro, a una serie un'altra serie, così al tutt'insieme dei fenomeni si metta a fronte, per una illegittima analogia, qualcosa che in quelli non è contenuto? O finalmente, codesto concetto d'un mondo di realità contrapposto al mondo fenomenale sarebbe soltanto un residuo dell'obbiettivazione istintiva che è propria del pensar volgare?

In tutte e tre queste ipotesi il quesito non sussisterebbe nemmeno, il quesito, dico, circa la possibilità o impossibilità di conoscere ciò che trascende il fenomeno psichico, essendochè il concetto d'una siffatta realità risolverebbesi in una pura illusione. E chiedere, se questa realità

si possa e come e fino a che punto conoscere, tanto varrebbe quanto chiedere, se sia fattibile di veder l'elefante che sostiene la terra o la tartaruga che sostiene l'elefante. Donde poi nascerebbe una conseguenza di non piccola importanza, cioè che il nostro conoscere sarebbe di tutto punto assoluto, come quello che possederebbe e penetrerebbe perfettamente la sola realtà data, la quale sarebbe il fenomeno stesso.

Ma in questa supposizione estrema, in questo *solipsismo*, come taluni amano di chiamarlo, per cui ogni *Io* sarebbe chiuso in sè stesso e a sè stesso sarebbe il suo universo, niuno si vuol fermare. Meno che mai poi vi si può fermare la dottrina della relatività del conoscimento, dacchè non ci sarebbe più nulla a cui le nostre rappresentazioni potessero riferirsi, e queste, come abbiamo detto, sarebbero l'oggetto d'una conoscenza assoluta.

Il meno che siamo costretti a postulare sarà l'esistenza d'altri subbietti pensanti, d'altri centri o sedi di fenomeni, d'altri *Io*. Qui è possibile, fino a un certo punto, di fermarsi; e questa infatti, com'è noto, è la posizione del Berkeley, da cui non è agevole impresa sloggiarlo. Non agevole, ma non impossibile; perocchè quei medesimi argomenti, per cui legittimamente si passa dal fenomeno direttamente sperimentato in sè ad altri subbietti di fenomeni, e dal fatto dell'esistenza di questi, portanti ciascuno in sè medesimo un mondo fenomenale ch'è in meravigliosa corrispondenza con quelli degli altri, si passa ad una causa esterna e superiore a tutti, quei medesimi argomenti, dico, valgono eziandio a fare un altro passo ancora, cioè a farci riconoscere un *substratum* immediato del fenomeno.

Non è qui il luogo d'esaminare la relativa legittimità del berkleismo e d'istituirne la critica finale. Ciò del resto è stato fatto, più o meno compiutamente, da parecchi e a

bastanza perchè non sia mestieri di tornarvi sopra [1]. D'altronde in far ciò si dovrebbe per buona parte ripetere quello che abbiamo a dire nel processo del nostro argomento.

Se dunque, pur negando che si possa conoscerlo, tutti ammettono o al men che sia sospettano, l'esistenza di qualche cosa al di là del fenomeno subbiettivo, noi torniamo a chiedere su qual fondamento si appoggi codesta credenza o codesta congettura.

Le varie risposte che furono date a questa domanda, per quanto differenti nei particolari, si possono riassumere in queste due: 1.° che si percepisce immediatamente la realtà sottostante ai fenomeni; 2.° che, sebbene non si possa percepire e conoscere immediatamente se non il fenomeno, pure questo si presenta con tali caratteri, onde siamo obbligati a presupporre qualche realtà che li fondamenti.

Lasciando per ora da parte la prima, che viene generalmente rifiutata dalle scuole che noi combattiamo e considerata come nulla più che un avanzo della volgare illusione, fermiamoci alla seconda e vediamo a quali presupposti tacitamente o manifestamente si appoggi.

Se il fenomeno non può essere accettato puramente e semplicemente; se accettandolo come qualcosa d'assoluto e compiuto in sè stesso, come non bisognevole di nient'altro, la nostra ragione non ne rimane appagata, ciò importa due cose: 1.° che il pensiero ha delle esigenze, dei diritti che legittimamente pretende siano soddisfatti dal suo oggetto; 2.° che il fenomeno, come tale, non risponde a codesta esigenza.

Ora, accordato che sia il secondo di questi due punti,

(1) Veggasi, p. e., *Ueberweg* nelle note apposte alla sua versione dei famosi *Principles of human Knowledge.*

il primo viene ad acquistare una tale importanza e ha una tale portata, che, riconosciutane una volta la validità, tutta la teorica della conoscenza se ne impronta e il pensiero è fatto abile a uscir da sè stesso e a raggiungere al di là del fenomeno la verità obbiettiva delle cose. Il che, crediamo, non abbisogna di dimostrazione, essendo chiaro che, dato un tal diritto, il pensiero non è più circoscritto nei confini del dato fenomenico, anzi procede oltre irresistibilmente fino a che trovi ciò che risponde alle sue esigenze.

E nulladimeno fu tentato in due diverse maniere d'infirmare questa conclusione e di rendere, a dir così, irrito e nullo quel diritto. E. Kant scrisse (1) che Copernico, vedendo che non si poteva venire a capo di spiegare i fenomeni celesti supponendo che gli astri si aggirino intorno allo spettatore, tentò se la cosa non gli riuscisse meglio, lasciando quiete le stelle e facendo ruotare lo spettatore intorno ad esse. Il medesimo tentativo essere da farsi nella metafisica; posciachè non si viene a capo di nulla con volere che ogni nostra cognizione si conformi agli oggetti, proviamoci, disse, a far che gli oggetti si acconciuo alla nostra conoscenza. Di qui egli cavò tutto il suo sistema. Forme dell'intuizione, categorie, idee, tutto l'*a priori* kantiano costituisce la legge che il pensiero impone alle cose. Quel diritto, di cui abbiamo parlato testè, non parve mai con tanta solennità riconosciuto e proclamato. Eppure allo stringer de' conti il pensiero si è trovato con un pugno di mosche in mano; esso veniva sì dichiarato signore assoluto, ma il suo regno era dileguato e ridotto all'ombra di lui medesimo. Come un povero pazzo, che sulle pareti della cella ov' è rinchiuso, disegni col carbone le provincie d'un dominio immaginario sul quale fantastica di spadro-

(1) Nella prefazione alla seconda edizione (1787) della sua *Critica della ragion pura*.

neggiare a sua posta. E ciò perchè quelle leggi, che il pensiero impone al suo oggetto, non sono leggi delle cose, ma leggi del processo subbiettivo della funzione conoscitiva. Esse non hanno virtù di metterlo in comunicazione con la vera realtà, sì solamente di rendergli pensabile l'invincibile illusione.

Così, secondo ch'io dissi dianzi, il diritto del pensiero, riconosciuto a parole, gli è reso vano nel fatto. Riconoscere effettivamente le legittime esigenze del pensiero importa l'obbiettività, importa riconoscere che ciò che esso postula necessariamente, necessariamente è.

E qui, poichè ho toccato della posizione kantiana, mi sia permesso di soggiungere un'osservazione. Il Kant parte da un dilemma: o il pensiero si modella sulle cose, o le cose si modellano sul pensiero. Nel primo supposto non è possibile altra cognizione che sperimentale, nè si potrà mai dare un passo oltre ai dati dell'esperienza; nel secondo quelle, che chiamiamo le cose, non sono che il riflesso del pensiero medesimo, e le vere cose, le cose in sè, restano fuori del calcolo. Ma la disgiunzione non era completa; c'è un terzo caso possibile, cioè che pensiero (e qui, com'è chiaro, si parla sempre del pensiero umano individuale) e cose siano modellati sopra un *tertium quid;* diguisachè le leggi del primo siano leggi anche delle seconde, e però quello dalle leggi che scopre in sè venga abilitato e autorizzato a inferire la natura di queste. Così, e solamente così, le esigenze del pensiero potranno venir satisfatte, dacchè esso non richiede già che si pensi così o così, sibbene che tale o tal altro sia l'oggetto a cui si riferisce. Il linguaggio abituale di certe scuole filosofiche ha falsato fino al senso delle parole; ma quando noi diciamo che, se da cinque monete ch'erano in una borsa ne furono levate due, nella borsa devono esserne rimaste tre, non intendiamo già dire solamente, come taluni affettano di credere, che noi siamo

necessitati a pensare che ce ne sono rimaste tre, potendo del resto essercene o quattro o venti o nessuna; bensì che *realmente* ce ne sono tre nè più nè meno. Insomma, per ripeterlo ancora una volta, i diritti, che il pensiero accampa, li accampa sulle cose e non sulle sue proprie creazioni subbiettive.

L'altro modo onde, coll'apparenza di riconoscere quel diritto, se ne infirma il valore, è di quelli che le leggi stesse del pensiero pretendono derivate esclusivamente dall'esperienza. A dissipare codesto errore basterebbe osservare — e fu osservato infinite volte — che l'esperienza, per quanto ripetuta, non guarentisce mai neppure un'ombra di probabilità, nonchè di certezza, che in altri casi s'abbiano a ripetere le medesime combinazioni, qualora non si ammetta *a priori*, cioè indipendentemente dall'esperienza, che l'esperienza stessa e la natura da cui deriva sono soggette a leggi e che queste leggi imperano assolutamente. Il che è quanto dire, che non si possono derivare le leggi del pensiero dall'esperienza, se non a patto d'ammettere, contradittoriamente, delle leggi del pensiero non derivate dall'esperienza.

O forse più presto che leggi, le diremo abitudini? È noto che un'esperienza, ripetuta moltissime volte, e senza che mai un'esperienza contraria venga a paralizzarne l'effetto, produce in noi una salda e tenace coesione tra le varie rappresentazioni di cui l'esperienza stessa risulta. Di qui l'aspettazione, come suol dirsi, dei casi simili; di qui la sorpresa quando nella serie, in cambio del termine aspettato, se ne presenti uno differente od opposto; di qui lo stupore, il dubbio e fino l'incredulità, se il caso nuovo offertoci dall'esperienza contrasti a moltissime di quelle abitudini, che furono consolidate dalla costante e inalterata uniformità dell'esperienza di tutta la vita. Tuttociò e quel di più che si riferisce a quest'ordine di fatti psichici e che

noi qui per brevità omettiamo, è noto e indubitato. Ma possiamo noi di qui ricavar l'illazione, che dunque tutti i principii, che il pensiero applica all'esperienza affine di renderla intelligibile e accettabile, non sono che forme abituali di concepire? non sono che il mero risultato d'innumerevoli esperienze?

E notisi che per la questione presente non fa differenza se le esperienze accumulate, da cui dovrebbero derivare quelle abitudini simulanti un possesso ingenito dello spirito, siano tutte proprie dell'individuo, o trasmesse per via ereditaria e quindi diventate proprietà della specie. Perocchè non si tratta d'interrogare la coscienza per sapere se i principii, in forza de' quali oltrepassa i dati sperimentali, siano venuti formandosi nel corso d'una singola vita; non è questione insomma d'un più o meno di tempo, d'un maggiore o minor numero d'esperienze, nè del poter sì o no ricordare un periodo della vita in cui que' principii non avessero ancora valore; bensì trattasi di vedere se possano derivare dall'esperienza, fatta ragione del tenore e delle esigenze logiche di quelli e di questa.

E prima di tutto, guardando la cosa in generale, parrà strano che dall'esperienza, per sè presa, possa risultare una disposizione dello spirito, onde questo sia spinto a stimarla incompiuta, insufficiente, contradittoria e però a cercar qualche cosa fuori dell'esperienza stessa. Ma che dico io contradittoria? Se la contraddizione è nell'esperienza e lo spirito è tutto foggiato e modellato su questa, egli, nonchè rifiutare la contraddizione, l'accetterà bonamente come ne accetta tutti gli altri dati. E se la non c'è, come ce la trova? Non può essere che nell'uno o nell'altro di questi due modi: o lo spirito medesimo ve la mette, il che vorrebbe dire ch'egli guarda i dati sperimentali attraverso a una lente che li sfigura; fuor di metafora, vorrebbe dire ch'egli ha in sè delle forme subbiettive, delle ca-

tegorie, delle idee, un apparato a *priori* in somma, per cui nell'esperienza vede, non quello che c' è, ma quello ch' egli ci mette. Ovvero la contraddizione non è propriamente nell'esperienza, ma tra questa e qualche cosa che non è data, sibbene presupposta, postulata, qualche cosa che ha diritto di essere malgrado che l'esperienza sembri testificare in contrario. In ambe le ipotesi lo spirito non giudica l'esperienza in virtù di principii attinti alle abitudini prodotte dall'esperienza stessa, ma altronde.

A queste considerazioni so bene che cosa risponderanno i seguaci della scuola a cui alludiamo. Risponderanno infatti, che i principii ingenerati nello spirito dalle sperienze accumulate, vuoi di tutta la vita individuale, vuoi della vita di moltissime generazioni, sono il risultato dei casi generali, del corso ordinario della natura; mentre quelle che appariscono contradittorie non sono altro che i casi eccezionali, le percezioni incomplete e frammentarie. Pertanto il subbietto, preparato e disposto dai primi e però inclinato, anzi necessitato, a supporre che ogni nuovo fatto che si presenta debba uniformarsi agli schemi ch'egli tiene in pronto per adattarglieli, trova inesplicabili, assurdi, contradittorii quelli che a tali forme non corrispondono Di qui lo stupore, che genera l'investigazione, di qui i tentativi per indovinare al di là dei dati sperimentali quegli elementi che sono richiesti a far sì che questi possano essere accolti nelle forme generali. E questi tentativi riuscire poi finalmente a uno di questi tre risultati: cioè o nuove esperienze, vuoi offerte dal corso stesso della natura, vuoi prodotte artificialmente in condizioni opportune, empiono le lacune e risolvono le contraddizioni, riducendo i nuovi fatti entro l'alveo già scavato dal tutt' insieme dell'esperienza precedente; o quei fatti, che non capivano nel quadro destinato a riceverli, ripetendosi e moltiplicandosi alla loro volta generano nel subbietto nuove abitudini,

nuove forme, nuovi schemi, quasi non dissi nuovi organi mentali, che d'ora in poi aumenteranno, sia nell'individuo, sia nella specie, il patrimonio dei principii e delle leggi destinati a governare un infinito numero d'altre esperienze; e per tal modo ciò ch'era parso contradittorio a una data epoca non lo sarà più per le generazioni avvenire [1]; o finalmente, quando il nuovo nè si possa in veruna guisa ridurre ai tipi preformati, nè s'imponga allo spirito per via di ripetute esperienze come una forma e una legge nuova, il pensiero sarà costretto a supporre degli elementi non dati nè forse possibili a esser dati dall'esperienza, in altre parole dovrà contentarsi di rimanere nel campo delle ipotesi.

In tutti i casi l'esperienza essere sempre giudicata coi prodotti dell'esperienza stessa; l'esperienza incompleta, accidentale, particolare, coi prodotti dell'esperienza costante, generale, uniforme.

Su codesto ragionamento, giusto e vero per la massima parte, ci sarebbero da fare alcune osservazioni accessorie, le quali per altro, siccome ci allontanerebbero troppo dal nostro tema, dobbiamo contentarci d'accennare piuttosto che svolgere. E la prima è, che se tutto procedesse come quassù è detto, più i secoli inoltrano e le esperienze si accumulano e si elaborano, più scemerebbe il numero delle cose che destano la meraviglia, più si accetterebbe come naturale e concepibile ciò che ad altre età era parso inconcepibile, assurdo, contradittorio. Ma in realtà sembra che s'avveri il contrario; chè agli antichi parvero possibili e naturali molte cose che noi stimiamo o impossibili affatto o difficilmente concepibili; come ad es. la generazione spontanea, la trasformazione d'uno in altro metallo, d'uomini in alberi, e via dicendo.

(1) Stuart Mill.

L'altra cosa che vogliamo notata è questa, che altro è la repugnanza ad accettare come possibile un fatto in forza d'una lunga abitudine del contrario, altro è la vera e propria contraddizione. Questa fu, è e sarà mai sempre tale, e niuna esperienza la renderà accettabile in eterno.

Ripigliando ora il filo del nostro discorso noi diciamo che, pure ammettendo tutti quei processi, che il supposto avversario ha quassù descritti, quello che per mezzo loro si spiega, è il mostrarsi di assurdi, di lacune, d'apparenti contraddizioni nelle particolari esperienze. Onde a dissipare quelli e riempire e comporre queste basta in effetto il tesoro dell'esperienza precedente da un canto, la ricchezza delle nuove esperienze dall'altro, senza che sia d'uopo ricorrere a principii *a priori*. Ma quello che in tal modo non si spiega affatto è l'imperfezione, l'inaccettabilità, la contraddizione dell'esperienza stessa nella sua totalità. Ora è questo, questo proprio il punto che si tratta di spiegare; quel raziocinio, cioè, che ci porta a postulare o inferire, non un più ricco corredo di fatti sperimentali, ma un qualche cosa al di là del dato, qualche cosa che non è nè può essere oggetto d'esperienza.

Insomma qui torna in campo il dilemma: o noi percepiamo direttamente l'*in sè*, il *noumeno*, la realtà sottostante ai fenomeni, e in tal caso tutta questa discussione è superflua e soltanto sarà da determinarsi sotto quali condizioni, entro quali limiti, riguardo a quali enti la percezione nostra goda di siffatta prerogativa; o si mantiene la dottrina, che riduce l'effettivo ed immediato obbietto della percezione a meri fenomeni. Se ci atteniamo a questa seconda tesi, è impossibile che l'esperienza, per quanto accumulata, elaborata, raffinata, suggerisca anche solo il concetto d'una realtà non fenomenica; è impossibile che il pensiero senta o sospetti nell'esperienza il difetto di qualche cosa avente

natura opposta al fenomeno (1). Ma questo difetto noi lo sentiamo; ma il fenomeno non ci basta a render ragione di sè stesso; ma quello di cui avvertiamo il bisogno è un qualche cosa che non è nè può essere fenomeno; dunque è

(1) La contraddizione intrinseca del puro empirismo, allorchè pretende fondamentare una teoria della conoscenza, si appalesa chiaramente anche guardando la cosa sotto un altro aspetto. I nuovi psicologi infatti pongono come principio inconcusso, che noi siamo chiusi entro la nostra coscienza e tuttavia asseriscono che dai dati della coscienza medesima siamo necessitati ad ammettere un obbietto fuori di essa. Ma codesta necessità donde la derivano? Senza fallo da ciò che quei dati riescono inesplicabili, quando non si ricorra alla supposizione che qualcosa ci sia fuori di quella che li motivi e giustifichi. Ora una tale inferenza è illegittima ed infondata affatto, se prima non si riconosca almeno come un postulato, che i dati della coscienza *devono* essere spiegabili e giustificabili. Ma chi ci assicura di questo *deve?* e perchè mai il nostro pensiero non accetterebbe i dati della coscienza così come sono? Forse perchè, presi così da soli, involgono delle contraddizioni? Sta bene; ma dunque noi riconosciamo come assolutamente valido il principio, che ciò che è contraditorio non può essere, e che però se nei dati ci esista contraddizione, ci *deve* essere qualcosa fuori di essi che li concilii e risolva. Ora il riconoscimento d'un tal principio implica un uscire dalla coscienza, implica cioè la cognizione assoluta di qualche cosa che non è la nostra medesima coscienza, sibbene una *verità obbiettiva*. Noi dunque conosciamo una *verità in sè;* non è dunque vero che non possiamo spingere lo sguardo oltre i limiti della nostra coscienza.

Se poi replicassero che il principio di contraddizione ed ogni altro principio logico o metafisico, dal momento che è pensato, non è fuori della coscienza, anzi fa parte di questa, io soggiungerò che ciò è vero bensì, ma a patto che per coscienza non s'intenda più la semplice somma degli stati dell'*Io*, sibbene un *sapere*, il cui oggetto (ciò che si sa) apparisce bensì nella coscienza, ma vi apparisce come indipendente da essa, con un valore non di mero fatto di coscienza, ma di assoluta ed universale verità. Se così è, il dire che non possiamo saper nulla fuori di ciò che è nella nostra coscienza, viene a significare soltanto che noi non possiamo sapere

forza conchiudere che il pensiero non è il puro risultato dell'esperienza, che non ha ricevuto da questa tuttociò ch'egli applica nel portar giudizio di essa, che ha in sè dei principii, delle norme, delle idee, delle disposizioni — chiaminsi qui come meglio talenta — che sono il vero e solo fondamento di quelle integrazioni ond'egli compie e trascende l'esperienza.

Il primo fra cotali principii e quello che generalmente viene ammesso anche dai più accaniti nemici dell'*a priori* — sebbene non manchino di quelli che pretendono derivarlo anch'esso dall'esperienza — è il principio d'identità

più in là di quello che sappiamo. Che sarebbe invero una pellegrina scoperta!

Del resto, fra le due espressioni metaforiche, con le quali si suole significare il fatto del pensare e del conoscere (essere nella coscienza e nel pensiero o nello spirito, ed essere davanti alla coscienza od al pensiero od allo spirito) la seconda è di gran lunga più acconcia o, in ogni caso, la meno disadatta, come quella che conserva all'oggetto la sua indipendenza dal subbietto e che con minore improprietà esprime quella relazione unica ed affatto *sui generis* che è tra il conoscente ed il conosciuto.

E quello che si è detto del principio di contraddizione dicasi medesimamente di quello di causalità, il cui valore obbiettivo (quindi uscente dall'ambito della coscienza) è necessario di riconoscere a voler provare l'esistenza d'un fattore obbiettivo delle sensazioni. Nè possono rispondere che lo stesso principio di causalità è un prodotto dell'esperienza, risultando dal concorso dei due fattori di questa, l'obbiettivo ed il subbiettivo, senza cadere in un circolo manifesto. Perocchè il fattore obbiettivo dell'esperienza è stato ammesso soltanto sul fondamento del principio di causalità. In altre parole, per dimostrare che il principio di causalità si svolge dal processo evolutivo della vita psichica sotto l'azione delle cose esterne, è mestieri presupporlo, altrimenti non si può parlare di cose esterne che operino su di noi. Dunque il detto principio si ricava dall'esperienza, perchè ce lo abbiamo posto; il che torna a dire che o lo riconosciamo come dato *a priori*, o che il nostro ragionamento è senza base.

e di contraddizione (1). Il quale, chi ben ponga mente alla sua portata, basterebbe anche da solo a testimoniare nel pensiero una partecipazione all'assoluto. Infatti esso non rappresenta mica solamente un fatto psicologico, la mera impossibilità di riunire in un solo pensiero un contenuto qualsiasi e la sua negazione, o, ciò che torna al medesimo, la necessità subbiettiva di riaffermare quello che s'è affermato o di negare quello che s'è negato (perchè anzi il subbietto può venir meno e talvolta vien meno di fatti a questa obbligazione, come per es. quando il contenuto d'un atto di coscienza si oscura o si altera al sopravvenire d'un secondo atto); bensì significa il riconoscimento d'una necessità da parte dell'obbietto d'essere identico a sè stesso, quindi l'impossibilità di smentirsi e distruggersi ammettendo la sua propria negazione. Donde si vede che è una legge del pensiero solamente perchè è una

(1) Riunisco in uno questi due principii, che da molti trattatisti di logica vengono distinti fra loro, perchè in fondo sono ambedue l'espressione d'una medesima legge. L'antichità con Aristotele preferì la forma negativa, cioè il principio di contraddizione; quello d'identità (sebbene Parmenide possa ragionevolmente considerarsi come il primo che l'ha formulato) è stato messo in evidenza specialmente dai moderni e massime dal Leibniz. Ma prescindendo dalle questioni che si agitano sia intorno alla priorità logica dell'uno sull'altro, sia intorno alla loro vera portata ed alla più originaria e vera forma in cui vogliono essere significati (questioni per le quali rimandiamo il lettore principalmente ai lavori dell'Ueberweg, *Sistem der Logik*, 3.te aufl., pag. 183-204 — del Sigwart, *Logik*, B. 1, pag. 144 segg. — e del Wundt, *Logik*, B. 1, pag. 504-508) — noi dobbiamo riconoscere che, non potendo verun atto del pensiero conoscitivo fare il più piccolo passo senza presupporre l'indiscutibile verità dell'uno e dell'altro, ne abbia o non ne abbia coscienza, essi rappresentano la legge suprema del pensiero indirizzato alla conoscenza, quindi non del pensiero come semplice funzione subbiettiva. Il che vale quanto dire che sono ad un tempo legge del suo obbietto.

legge delle cose (1); del pensiero è legge, come dicono, normativa, delle cose è legge costitutiva. Solo che essendo la legge più generale, e come dire il carattere primo e fondamentale d'ogni oggetto, viene a diventare legge costitutiva anche pel pensiero; pel pensiero, dico, indirizzato alla conoscenza, imperocchè violandola esso annichila addirittura ogni possibilità d'oggetto e quindi annichila anche sè stesso.

Se ora consideriamo che in quanto legge delle cose, dell'oggetto in generale come avente una natura sua propria, un suo proprio valore indipendentemente dalle accidentalità del subbietto a cui si contrappone, non riflette mica solamente il fatto della sua esistenza, in altre parole non è una legge fisica, che anzi abbraccia i possibili non meno dei reali, le qualità, le azioni, le passioni, le forme e le relazioni di qualunque fatta non mèno delle concrete sostanze, se, dico, noi consideriamo tuttociò, dovremo convenire che il principio d'identità e contraddizione da un lato esprime il carattere primitivo e fondamentale della universale ragione, dall'altro è la condizione prima delle possibilità di checchessia.

Ma per il pensiero, come abbiamo detto, quel principio vuol dire l'ingenita persuasione, il riconoscimento implicito, che è e che deve essere così. Onde si vede quanto sia vero quello che poc'anzi abbiamo affermato, cioè ch'esso testimonia nel pensiero una partecipazione all'assoluto.

Se pertanto il subbietto si fa incontro al mondo dei fenomeni munito, a dir così, di questo primo articolo del

(1) Che poi daccapo sia legge delle cose solo perchè è legge del pensiero (che qui vuol dire del pensiero assoluto), è una verità metafisica, a cui si giunge salendo un altro scalino. Ma pel nostro presente argomento cotesto scalino non era necessario di salirlo. Del resto, quello che è detto nel seguito mena alla medesima conclusione.

codice della ragione assoluta; se, in nome di esso, rifiuta come falsa e vana parvenza tuttociò che non gli si conforma, in questo solo fatto abbiamo un indizio del come il pensiero possa postulare qualche cosa di là dal fenomeno. Perocchè il fenomeno come tale non può essere rifiutato — e non lo può non per una sola necessità di fatto nemmen esso, ma ancora in forza di quel principio; — onde il pensiero è obbligato a conciliare le due opposte esigenze, di rifiutare il fenomeno siccome contradittorio in sè stesso e di ritenerlo, come dato ch' esso è; nè questo può fare altrimenti che ponendo un termine fuor del fenomeno, nel quale la doppia contraddizione si risolva.

E questo, a rigore, già basterebbe per rispondere a quella prima domanda che ci siamo fatta, cioè come l' uomo sia indotto ad ammettere delle realtà che oltrepassano i dati immediati della esperienza, Ma il codice della ragione non si assolve tutto in quel primo articolo, sebbene tutto possa dirsi una perpetua applicazione di esso. C' è il principio che dicono di ragione sufficiente, c' è il principio di causalità e c' è quello di sostanza. Ce ne sono altri, che non più sull' essere delle cose, ma pronunciano sul loro valore; ai quali ultimi, a torto, si vorrebbe da molti negare ogni valore teoretico e metafisico, quasi il *dover essere*, ossia il momento deontologico, non avessero ad avere veruna influenza sull' essere, quasi la finalità, la bellezza, la bontà, il diritto fossero estranei al regno della verità (1);

(1) A proposito del valore teoretico dei principii etici, e in generale deontologici, siamo lieti di poter citare le seguenti linee di un valente scienziato danese: « Certo, come osserva Stuart Mill, » ogni investigazione è impossibile là dove l' amore per la verità » non è più forte del timore delle conseguenze; ma c' è una spe» cie di conseguenze, dalle quali bisogna molto bene guardarsi, » cioè, le conseguenze false. » E aggiunge come una di queste può ben essere l' assolvere l' uomo dalla responsabilità. Kroman,

ma per ora non entriamo in questo campo per non mettere troppe legne al foco; contentiamoci d'averne fatto questo cenno, aggiungendo soltanto che un mondo senza un perchè e senza un valore viene a buon diritto rifiutato dal pensiero come impossibile a quello stesso titolo onde questo rifiuta la contraddizione logica.

Tornando al nostro argomento proprio diciamo, che se pel principio d'identità e contraddizione ci vien già fatto di gettare uno sguardo oltre la superficie del fenomeno, i principii ontologici e deontologici dianzi mentovati fanno sì che questo *al di là* esca dall'assoluta indeterminatezza e riceva più spiccati contorni. Per essi l'infinita molteplicità e varietà fenomenica si aggruppa in enti, a' quali ineriscono le qualità, dai quali emanano e in cui penetrano le azioni e le passioni, fra i quali si tendono come rete finissima le relazioni. E in ciò senza fallo l'esperienza stessa e il fenomeno sostengono e guidano continuamente il pensiero.

Tutti questi processi, e la parte importantissima che vi ha il linguaggio, sono stati abbastanza descritti [1] e non è mestieri rifare il già fatto. Solo a noi importa pel nostro tema d'avvertire due cose, cioè, 1.° che cotesto mondo di esseri, nei quali s'è trasformato il mondo delle nude parvenze, non è il semplice aggruppamento e ordinamento delle parvenze stesse, come falsamente si è creduto così da quelli che tutto il nostro conoscere vorrebbero derivato dalle sensazioni, come da quelli che ai principii della ragione vorrebbero attribuire un valore puramente subbiettivo; anzi è da riconoscersi in esso un nocciolo solido, a dir così, dacchè gli è questo per l'appunto ciò che veniva postulato dalla ragione e non la vuota apparenza; 2.° che

Unsere Naturerkenntniss, 1883. Opera premiata dalla R. Accademia danese delle scienze.

(1) V., p. es., Lotze-Mikrok.

la cognizione che così acquistiamo della realtà è vera cognizione di quello che è in sè.

Sul primo punto non occorrono molte parole. Ammettere che il pensiero ha diritto di supporre nei fenomeni una realtà in cui si sostanzino, azioni e passioni, qualità e attinenze che li colleghino, e poi credere che tuttociò sia un semplice modo di accozzare e ordinare i fenomeni stessi, è ritorgli con una mano quello che gli s'è dato con l'altra. Molte volte fu rilevata la cotraddizione intrinseca di quelle teorie filosofiche, le quali riconoscono nel pensiero il bisogno e il diritto d'adoperare le sue forme a rendere intelligibile il dato sperimentale e nel medesimo tempo negano a codesta elaborazione concettuale qualsiasi valore obbiettivo; e anche noi, poc'anzi parlando dell'*a priori* kantiano, abbiamo cercato di mostrare l'inconsistenza d'un tal concetto. Il quale non avrebbe soggiogato menti d'altronde poderose, nè avrebbe menato i guasti che ha menato nella filosofia, se il difetto di coerenza logica, ond'è affetto incurabilmente, e la opposizione in cui sta contro le più profonde e salde persuasioni della natura umana non fossero velati da una specie di *pathos* morboso che sembra diffuso nell'aria che respiriamo e ch'è quasi un'esalazione dello scetticismo che tutto penetra e corrompe.

La letteratura europea n'è quasi tutta impregnata e se non fosse un digredire troppo dal mio tema, mi piacerebbe di tener dietro un po' per minuto alle varie forme che assume codesta malattia dello spirito, dalle gravi opere di critica filosofica venendo giù giù fino alla poesia, al teatro, al romanzo. Bastimi d'additarne, se mi riesce, il carattere costitutivo, al quale possiamo sempre riconoscerla per disguisata e mascherata che sia. Siffatto carattere consiste in una certa ipocrisia verso sè stessi (1), accompagnata da

(1) Io considero qui la cosa in sè stessa e indipendentemente

un esagerato timore di quello che i Francesi dicono *être dupe de quelqu'un ou de quelque chose*. In forza della prima si vuol persuadere a sè stessi e agli altri, ma soprattutto a sè stessi, che si riconosce e si rispetta il valore intrinseco d'un principio, sia poi metafisico o morale, religioso o sociale ; in forza del secondo si nega al principio stesso qualsiasi obbiettività e se ne fa il semplice riflesso d'un sentimento subbiettivo. Si pretende così d'usufruire il doppio vantaggio della affermazione e della negazione, della fede e dell'incredulità, del dommatismo e dello scetticismo. E codesta posizione impossibile si vuol far passare per un concetto più largo, per un punto di vista più alto, superiore alle ristrette e partigiane vedute così dei dommatisti come degli scettici. In fondo in fondo è una debolezza che vuole parer forza, una gretteria che si spaccia per generosità, una vuotaggine che atteggiasi a profondità, non dissimile dalla povera astuzia di certi messeri che coi silenzi, coi sorrisi di compassione, con l'equivoco crollar del capo riescono, per qualche tempo e appresso certuni, a procacciarsi la fama di profondi pensatori.

Tornando a bomba ripeto, che se il pensiero esercita un suo diritto e soddisfa a un legittimo bisogno integrando il dato sperimentale e sottoponendo al fenomeno un fondamento metafisico, in cui questo trovi la sua consistenza e la sua ragion d'essere, non si può non concedere che in tal modo egli ha raggiunto, non un fantasma od un'ombra, ma una propria e vera realtà. Che pertanto ai concetti

dalle persone in cui si manifesta. Che talvolta, più che ipocrisia verso sè medesimi, la sia un'ipocrisia nel senso ordinario della parola, cioè, a riguardo degli altri, è un fatto accidentale che interviene non solamente in questo, ma anche in ogni altro indirizzo del pensiero. I moventi personali, le basse passioni e via dicendo, non sono, pur troppo, il triste privilegio di nessuna scuola.

metafisici corrisponde un elemento obbiettivo, determinato per noi da quelle attinenze verso il mondo fenomenale che ci obbligano a supporlo.

Veniamo ora al secondo punto. Si tratta di sapere se questo contenuto dei concetti metafisici sia conosciuto per il rapporto in cui sta verso il soggetto, ovvero sia conosciuto per quello che è realmente in sè stesso. Nel secondo caso sarà provato, com' è evidente, che la nostra conoscenza dell' *in sè* non abbraccia soltanto i fatti subbiettivi e l' ordine dei fenomeni, ma comprende le cose stesse; che era quello, il lettore se ne rammenterà, che ci eravamo proposti di dimostrare a compimento della nostra tesi contro la relatività della conoscenza.

E prima di tutto, una volta accordato il principio che abbiamo stabilito, cioè che una conoscenza relativa, quando venga riconosciuta per tale, diventa *ipso facto* assoluta, è chiaro che tutto quello che noi possiamo sapere sia intorno a noi medesimi, sia intorno a Dio e alla natura, per quanti elementi relativi involga, non toglie che tali nostre cognizioni siano di natura assoluta, qualora una siffatta relatività sia da noi riconosciuta.

Ma prescindendo da questo argomento indiretto e di carattere generico, vediamo se i varî esseri a cui si riferisce la nostra conoscenza, secondo il modo in cui pervengono a darci notizia di sè, permettano di stabilire in via più speciale e diretta che noi li conosciamo per quel che sono in sè stessi.

Nel capitolo seguente discuteremo la questione in riguardo al mondo de' corpi; ma qui non sarà inopportuno d' esaminare anzitutto un argomento assai ingegnoso messo innanzi dal Lewes e da qualcun altro a sostegno di quel che suole chiamarsi *realismo*, cioè della conformità tra le nostre rappresentazioni e gli oggetti che le provocano.

L'organismo nostro, dicono, al pari di tutti gli altri organismi, è venuto formandosi e svolgendosi sotto l'azione degli agenti esteriori in mezzo a cui trovavasi ad essere collocato; perciò s'è, come a dire, foggiato e improntato in corrispondenza alla natura di quelli. Non è dunque qualche cosa di primitivo e d'indipendente dalle cose di fuori, che da sè determini la qualità delle rappresentazioni sensibili (nel qual caso non si potrebbe da queste nulla inferire circa la qualità delle cose esterne); ma anzi, in grazia della sua genesi, deve per necessità sopportare delle modificazioni proporzionate alle cose che lo modificano.

Cotesto argomento, per mio avviso, ha due difetti capitali. Prima di tutto si fondamenta non sopra una verità di fatto o di ragione, ma sopra una semplice ipotesi. Chè tale è senza fallo l'evoluzionismo. E contro di questa, per quanto goda ora il favore di molti scienziati, stanno delle obbiezioni fortissime. In secondo luogo, quando pure si ammettesse l'ipotesi stessa come una verità dimostrata, il predetto argomento non reggerebbe.

Infatti, se il nostro organismo nella specialità della sua struttura e delle sue funzioni fisiologiche dipende dalla natura degli agenti esteriori (e certo, indipendentemente dalla questione genetica, niuno vorrà negare che corra tra quello e questa una mirabile corrispondenza ed armonia), il fatto psichico primigenio (la sensazione più rudimentale) è così disforme non solo dall'azione degli stimoli, ma anche da' processi fisiologici, che non è per niun modo possibile di risguardarlo come una copia o un'immagine dell'agente esteriore. Nè i fatti psichici posteriori, più complessi e specializzati, perchè corrano paralleli agli svolgimenti organici, presentano veruna rassomiglianza con le qualità degli agenti che, stando a quell'ipotesi, avrebbero

improntato di sè le strutture organiche e le loro funzioni (1).

Siffatto argomento, perchè potesse aver forza di prova, avrebbe mestieri d'essere trasformato in una maniera, che le scuole, a cui alludiamo, men che mai saranno per accettare; dovrebbe, cioè, diventare un argomento teleologico, che è quanto dire, ricavato dalle cause finali. Con che suonerebbe a un dipresso in questa forma. L'uomo è fornito di sensibilità, perchè possa vivere e moversi e operare in mezzo alle cose che lo circondano; a tal fine era necessario che le impressioni, che da tali cose riceve, rappresentassero le cose medesime. Occorreva in somma che per mezzo delle sensazioni egli conoscesse il mondo com' è di fatto, senza di che a nulla gli servirebbero. E infatti, guardando la cosa astrattamente, non c' è nulla d' impossibile in ciò che, per es., le vibrazioni dei corpi elastici trasmesse per mezzo dell' aria, producano le sensazioni dei sapori, o la luce quelle degli odori od altre qualisivogliano affatto disformi. Al che, d'altra parte, potrebbesi obbiettare, che a regolare la nostra vita nel mondo sono sufficienti delle rappresentazioni, che corrispondano sì alle cose di fuori, ma in modo puramente analogico e simbolico ; bastando a tal uopo un sistema di rapporti costanti fra quelli e queste, senza che ci corra veruna somiglianza qualitativa.

(1) Sulla opinione di codesti psicogenisti, che cioè, le energie specifiche dei sensi non siano guari originarie, ma sibbene siano derivate dal progressivo adattarsi dei tessuti agli stimoli degli agenti esteriori, è curioso a consultarsi l' infrascritto luogo d' Aristotele, il quale si direbbe avesse preveduto questa moderna teoria per combatterla. Ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα, ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν, ὅπερ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων δῆλον (οὐ γὰρ ἐκ τοῦ πολλάκις ἰδεῖν ἢ πολλάκις ἀκοῦσαι τὰς αἰσθήσεις ἐλάβομεν, ἀλλ' ἀνάπαλιν ἔχοντες ἐχρησάμεθα, οὐ χρησάμενοι ἔσχομεν). *Eth. Nicom.*, B. 1, 103, a.

Vero è che una teleologia più alta potrebbe replicare anche a codesto, chiedendo 1.° a che cosa servirebbe che le cose avessero quelle nature che hanno, postochè sarebbe tutt'uno come se non le avessero, e niuno mai ne saprebbe nulla, e avrebbero potuto esser fatte in mille altre maniere senza che ciò producesse verun effetto sui viventi; 2.° a qual fine l'uomo sia stato fornito della facoltà di conoscere, se deve esser vittima d'una perpetua illusione.

Ma gli argomenti teleologici, quantunque giustificatissimi in sè stessi, come quelli che si fondano sopra un principio di ragione inconcusso al pari degli altri principii supremi (perocchè, non mi stanco di ripeterlo, un universo senza scopo non sarebbe meno assurdo d'un universo, in cui il principio di contraddizione e quello di causalità non avessero valore), diventano pericolosi per la scienza ogniqualvolta dalle considerazioni generali si calino a particolari applicazioni. Il fine, un fine razionale, governa senza dubbio ogni cosa; ma i fini speciali, in cui il fine universale si dirompe, troppo difficilmente si possono indovinare dall'uomo. Perciò, tranne il caso che un fine sia così fatto che il negarlo involga la negazione d'un principio etico indubitato, è temerario il presupporre un fine determinato a particolari ordini di cose o di fatti. Sicchè l'argomento citato a favore del realismo, anche nella sua forma teleologica, potrebbe essere impugnato. Esso dunque non ha virtù di provare che il nostro conoscimento coglie le cose quali sono in realtà; dimodochè sarà mestieri guardare se il quesito proposto non si possa risolvere per altra via.

Capitolo IV.

Seguita lo stesso argomento: i corpi.

Gli esseri, che l'uomo conosce o crede di conoscere, si possono ridurre tutti quanti a queste tre classi: i puri spiriti, la nostra medesima persona, i corpi esterni. Questi ultimi poi si suddividono in corpi inorganici e in organismi; gli ultimi in animali e piante.

Lasciamo per ora da parte gli spiriti puri, che naturalmente non sono oggetto d'esperienza; lasciamo da parte la nostra persona; lasciamo gli organismi e restringiamoci a considerare i corpi bruti o piuttosto i corpi in generale. La questione qui si riduce a vedere per quali vie noi li conosciamo, affine di sapere se noi li conosciamo per quel che sono realmente, o se la nozione che ne abbiamo è illusoria, meramente relativa, tale insomma da lasciarci assolutamente nell'oscurità quanto alla natura dei corpi stessi in sè considerati.

Ora, che l'unica via diretta per giungere a conoscenza dei corpi sia l'esperienza esterna, cioè la percezione sensata, tutti ne convengono; tutti ammettono che il colore de' corpi viene appreso per via della vista, la forma per la vista ed il tatto, la resistenza, la ruvidezza, ecc. per mezzo del tatto e via e via. Dove sta dunque la questione? In ciò

che gli uni dicono di vedere, di toccare, ecc. i corpi, e gli altri dicono di vedere, udire, fiutare, toccare ecc. null' altro che le loro proprie sensazioni; o, più esattamente, dicono che questi fatti, che chiamiamo udire, vedere, ecc. non sono altrimenti percezioni di cose poste fuori di noi, de' corpi, ma pure sensazioni nostre, puri stati di coscienza. Potersi quindi discutere se cotali nostri modi d'essere presuppongano o no qualche reale fuori di noi e, se sì, se ci forniscano anche dati sufficienti per fare almeno qualche congettura circa la natura di cotesto reale; ma ciò spettare alla metafisica, non alla percezione sensibile. La quale ultima esser detta e credersi volgarmente percezione solo per una illusione o allucinazione irresistibile; ma in sè non essere percezione affatto o, quando mai, essere una percezione delle nostre proprie modificazioni.

S'è disputato tanto, e per lo più senza costrutto, su questo punto, che io quasi quasi mi vergogno d'entrare nel pecoreccio. E tuttavia mi pare che, chiarendo per bene alcuni concetti, cansando accuratamente certi equivochi derivati in buona parte dall' uso delle parole e osservando e analizzando i fatti psichici senza trascurarne verun elemento, la questione possa essere risoluta con perfetta evidenza.

E in primo luogo notiamo, come la più parte delle voci, che esprimono l'esercizio dei nostri sensi, abbiano due significati che vogliono essere distinti. Noi diciamo indifferentemente di *vedere* un fiore, e di *vedere* il colore o la forma del fiore, di *udire* la campana e d'*udire* il suono della campana, di *fiutare* la rosa e di *fiutarne* l'odore, di *gustare* il cioccolatte e di *gustarne* il sapore. Col *toccare* non par che sia il medesimo; perchè non si dirà, poniamo, io tocco la ruvidezza, tocco la resistenza, tocco la pieghevolezza del tal corpo, ma sempre: tocco il corpo.

Ma chi da ciò volesse inferire una differenza essenziale fra il tatto e gli altri sensi, s'ingannerebbe. La causa di questa differenza nell' uso del verbo toccare, è, credo, unicamente o almeno principalmente questa, che esso non significa soltanto e nemmeno di preferenza l'esercizio del tatto, sibbene una relazione spaziale, il contatto. Ma non mancano altri verbi e altre espressioni, che anche per rispetto al tatto involgono quel doppio significato, come *palpare*, *sentire*, ecc. In generale poi s' adopera in ambedue i sensi il termine *percepire;* dimodochè parrebbe che tutta la questione si riducesse al differente significato in cui codesta voce e le analoghe si prendono.

Ma poi si chiederà se sia egualmente legittimo l' uno e l'altro uso, e a questa domanda non si può rispondere senza addentrarsi profondamente nel fatto della percezione ; con che la questione dal campo della parola trapassa in quello della cosa. Esaminiamo anzitutto che s' intenda di dire, quando una di quelle voci è adoperata in un senso e quando nell'altro. Allorchè diciamo: io vedo il color verde, io odo un suono acuto, io sento un odore aromatico e così via, noi generalmente esprimiamo soltanto il fatto, che una determinata sensazione, d' una certa data qualità e intensità, esiste o meglio si produce in noi. Certo questo fatto non è il solo che allora si compie entro di noi; esso si complica con altri molti, da cui non è separabile che per astrazione ; sopratutto, dal momento che diciamo di vedere, d' udire, ecc. vi è complicato un atto di riflessione sopra noi stessi e un giudizio mentale, senza di cui non ci sarebbe la parola. Ma il fatto affermato, prescindendo da tutto ciò che lo accompagna, è la sensazione e nulla più. (Qui ci si presenta un'altra questione, se cioè la sensazione implichi di per sè anche la coscienza, anche prescindendo da quella riflessione o coscienza riflessa ; e quindi se la sensazione stessa sia una forma di coscienza, quindi una per-

cezione del suo proprio contenuto; ma per al presente possiamo lasciarla da parte.)

Allorchè invece diciamo: io vedo il campanile, io fiuto la rosa, io odo la tromba, io tocco il libro, che cosa intendiamo propriamente di dire? Che cosa affermiamo con tali giudizii? Due fatti o due realtà ben distinte, quantunque tra loro strettamente connesse, cioè l'esistenza d'un oggetto esterno determinato e il fatto che noi avvertiamo la sua presenza, che siamo in diretta comunicazione con esso. Il punto più importante qui da determinarsi è questa relazione della cosa con noi; perocchè, si badi bene, noi possiamo affermare l'esistenza d'un oggetto, le sue proprietà e via via, anche in altra forma, e la nostra relazione verso di essa può essere d'altra maniera. Se, per esempio, dico: a Firenze esiste il campanile di Giotto, a' miei antipodi si trova una certa isoletta, nella libreria che ho in villa c'è il tal libro, io affermo del pari l'esistenza di certi determinati oggetti, e di più vi è o vi può essere inclusa l'affermazione d'una data relazione, per es. la distanza dell'oggetto affermato da me o altrettali. Ciò che qui manca è quella che abbiamo chiamato comunicazione diretta; il che vuol dire che nel primo caso l'oggetto stesso colla sua propria e particolare realtà (colla sua sostanza, se è un ente concreto) provoca la mia affermazione e la provoca modificandomi di presente. Resta a vedere di che natura debba essere questa modificazione, perchè si possa dire che noi percepiamo proprio l'oggetto, e di più se cosiffatta modificazione debba proprio essere prodotta dalla realtà dell'oggetto, o se non ci possa essere una mediazione e tuttavia aver luogo quella che dicesi percezione.

In quanto alla natura della modificazione prodotta in noi, la quale è in ogni caso una sensazione, le vecchie scuole avevano una risposta bella e pronta: essa deve rappresentare l'oggetto, essere l'immagine, la *forma*, τό εἶδος,

species, dell'oggetto. Allorquando per una causa qualsiasi, ad es. per un difetto degli organi, ciò non accade, *la* percezione non è più vera percezione, ossia è vera soltanto per quella parte di essa che rappresenta qualche cosa effettivamente appartenente all'oggetto, non foss'altro, poniamo, la sua realtà.

Ma le scuole moderne, ritenendo nonch' altro impossibile che una sensazione sia somigliante ad un corpo e per altre ragioni fisiche e fisiologiche ch'è ora inutile ricordare, vennero a questa conclusione, che la nostra modificazione è un elemento, il quale entra a costituire l'oggetto fenomenico, ossia non il vero oggetto quale esiste in sè, bensì un oggetto esistente solo *per noi*, nella nostra coscienza. Cosicchè il corpo, che diciamo di percepire, non è se non un fascio di sensazioni, al quale per una illusione irresistibile si attribuisce una realtà oggettiva che non ha nè può avere. Diguisachè le espressioni: io vedo il campanile, tocco il libro, ecc. significano: io ho una data sensazione visiva, una data sensazione tattile, ecc., la cui apparizione suscita in me l'apparizione d' un complesso d'altre immagini sensibili già organizzate in me, allogandosi ad un tempo in codesto complesso. Ciò che contraddistingue la percezione immediata da un' affermazione e rappresentazione dell'oggetto, che non implichi la sua presenza, consisterebbe solamente in ciò, che nel caso della percezione abbiamo una sensazione attuale anzichè soltanto rappsentazioni riprodotte (immagini), e di più crediamo che, variando la posizione nostra o quella dell'oggetto, alle prime ne terrebbero dietro altre, pur esse attuali e immediate, conformemente alla natura di quel complesso d' immagini, in cui la sensazione presente è andata ad allogarsi.

Accettando codesta spiegazione circa la natura delle modificazioni che l' oggetto provoca in noi si può ancora reputar legittimo l'uso dell'espressione: io percepisco i corpi?

Badisi poi che qui, per non complicare soverchiamente la questione, abbiamo supposto che tutti convengano nell' ammettere che gli oggetti esistono realmente e ci modificano, quale poi che sia la natura che si creda di potergli attribuire. Tutti sanno, del resto, che, una volta negata alla percezione qualsiasi conformità con l'oggetto, è stato possibile di mettere in forse anche l' esistenza di questo, o almeno di reputarne affatto ignota la natura. E invero, dando una siffatta interpretazione all'elemento subbiettivo della percezione, l'elemento obbiettivo (la realtà dell' oggetto) o torna a immedesimarsi con gli elementi subbiettivi (corpo fenomenico) o si rifugia in un concetto metafisico astrattissimo (la causa ignota delle sensazioni).

Quassù poi abbiamo lasciato in sospeso un'altra questione, secondaria bensì, ma che ha un' importanza non piccola rispetto al problema generale che discutiamo. Abbiamo infatti domandato se quella modificazione, onde veniamo avvertiti della presenza dell' oggetto e della sua comunicazione con noi, debba in ogni caso essere prodotta dalla propria realtà dell'oggetto stesso, ovvero, se ci possa essere una mediazione, senza che ciò tolga il fatto della percezione. Ora è certo che, almeno per la vista e l'udito, la cosa avviene per l' appunto in quest'ultima guisa, non essendo nè il corpo visibile nè il sonoro che direttamente stimolano i nostri organi, ma bensì l'etere e l'aria. Diremo noi dunque che propriamente si percepiscono questi due medii, e che poi da una siffatta percezione argomentiamo l' esistenza d'altri agenti nè percepiti nè percepibili per la vista e per l' udito, i quali abbiano agito sull' etere e sull' aria? Sarebbe dunque il vedere e l' udire un processo analogo a quello che si effettua allorchè un telegrafista corrisponde con un altro? Per rispetto all' udito non c'è nulla a ridire, perocchè senza fallo ciò che s'avverte direttamente non è la campana o la tromba, ma il suono e

nient'altro che il suono. L'immagine del corpo sonoro viene suggerita in forza dell'associazione o, se così vuolsi, d'un rapidissimo raziocinio, ma non è contenuta nel fatto stesso della percezione acustica. Ma per la visione non sembra che si possa accettare una spiegazione di simil fatta. È bensì vero in effetto che anche qui l'associazione o il raziocinio entrano in gioco per rispetto alle proprietà tattili del corpo percepito e fors'anche in rispetto all'estensione spaziale a tre dimensioni; ma il colore e la forma (quest'ultima almeno nella sua proiezione sul campo visivo) ineriscono proprio al corpo veduto e ci si presentano, non già come un processo che si compie in un medio, sibbene come proprietà permanenti del corpo.

Eppure, quando si pensa che noi possiamo vedere di presente una stella, la quale forse ha cessato d'esistere da un migliaio d'anni, torna difficile ad ammettersi che noi *vediamo*, percepiamo, propriamente la stella medesima.

Perocchè niuno vorrà dire che egli percepisce una cosa che non c'è, sebbene ci sia stata al mondo dieci o venti secoli fa.

Diremo dunque che non ci sia differenza tra questi due fatti: un astronomo che contempla una stella, la quale potrebbe non esister più da gran tempo, e un altro che, notando certe deviazioni nei corpi celesti che vede, ne argomenta l'esistenza d'un altro che non vede e la cui presenza deve aver cagionato quelle perturbazioni? Chi vorrà chiamare la seconda una percezione? O chi dirà che la prima sia soltanto un'inferenza? Ma in che consiste dunque il carattere distintivo della percezione?

Io credo che questa difficoltà possa risolversi distinguendo i casi, in cui la mediazione, quand'anche ci sia, non apparisce nel processo della percezione, da quelli in cui una tale mediazione costituisce uno o più termini distinti, anche nella nostra rappresentazione, dal termine

ultimo che s'immedesima con l'oggetto. Il che è tanto vero, che anche quando ha luogo una mediazione notoria, pure in forza della frequente ripetizione e dell'interesse tutto concentrato sull'ultimo termine della serie, si trasaltano i termini intermedi e noi crediamo e diciamo di percepire direttamente l'oggetto. Per esempio, se una persona bussa alla porta, quelli che sono in casa non possono del sicuro essere direttamente colpiti se non dal rumore che fa la campanella battendo contro la porta. Pure una madre, che sia solita aspettare sospirando il figliuolo e che distingue troppo bene il picchio particolare di lui da quello d'ogni altra persona, in udirlo dice: Ecco mio figlio! E la sua non è un'argomentazione, non è il percorrere, per rapido che sia, d'una serie, in capo alla quale sta l'immagine cara del figliuolo, sibbene è una percezione di lui proprio. Ella ha udito il figlio! Un esempio assai più ovvio e d'altro ordine è quello dei corpi che noi percepiamo per mezzo di qualche strumento, come pinzette, molle, tenaglie o altro. Anche in questi casi l'oggetto non modifica direttamente il nostro corpo, ma soltanto influisce sulla posizione, sui movimenti, sulla resistenza dello strumento; eppure la mediazione scompare nella nostra rappresentazione. Nel caso, per es., che conficcando un chiodo nel muro s'incontra un sasso, la mediazione è doppia; perchè ciò che direttamente ci modifica è il manico del martello, i cui movimenti vengono modificati dalla resistenza particolare del chiodo; il chiodo poi è posto in questa nuova condizione dall'incontro del sasso. Nondimeno si dirà: sento un sasso nel muro. Gli esempi analoghi possono moltiplicarsi a migliaia.

Applicando questo criterio al processo della visione e notando che qui la mediazione resta del tutto nascosta, si capisce perchè e come possa dirsi percezione dell'oggetto.

La discussione di quest'ultimo punto ci mette sulle

tracce d'un altro elemento essenziale della percezione, che per altro era già contenuto implicitamente nei due che abbiamo distinto. S' è detto poc'anzi che nel percepire (preso nell'accezione in cui si riferisce agli oggetti esterni e non alle nostre medesime sensazioni) erano contenuti due fatti: l'affermazione dell'esistenza d'un oggetto e il fatto che questo oggetto ci modifica attualmente. Ora, come abbiamo veduto testè, questa modificazione può essere anche mediata, senza che ciò tolga il fatto della percezione, a patto che la mediazione non comparisca nel processo rappresentativo.

Ora da qui siamo nuovamente condotti a notare quello che ci venne già osservato di sopra [1], che dunque c'è di mezzo una rappresentazione, la quale non si confonde, o almeno non sempre, colle sensazioni presenti. Senza di questa rappresentazione non ha luogo propria e vera percezione. Or che cos' è una tale rappresentazione? e donde viene? e si confonde ella con l' oggetto?

In primo luogo la rappresentazione, di cui parliamo qui, è d'ordinario un' unità assai complessa e costituisce ciò che volgarmente suol dirsi l' immagine o l' idea dell'oggetto. Ordinariamente è un solido geometrico, contraddistinto da una certa forma, da una certa grandezza, da un certo colore e da altre qualità, come il peso, la durezza, la coesione e così via. Ond' è chiaro che non è propriamente nè un' immagine visiva, nè un' immagine tattile, nè la riproduzione di veruna sensazione singola, ma bensì l' unità di molte riunite e combinate fra loro in modo che nessun complesso attuale di sensazioni ce la può mai offrire. Eppure, quando noi percepiamo un corpo, essa forma parte integrante della percezione.

Una sensazione presente (che può coincidere più o meno esattamente con uno degli elementi che costituiscono

(1) Ved. pag. 105.

quell' unità complessiva, ma che può anche non trovarsi affatto tra quelli, specie se la percezione avviene in quel modo che abbiamo detto mediato) provoca in noi l' apparire di quella rappresentazione e nel tempo stesso c' induce a credere che la sensazione medesima è causata da un oggetto che s' immedesima con quella rappresentazione. Ecco in che cosa consiste ordinariamente quella che diciamo percezione. Ben ci sono de' casi più rari, in cui il processo percettivo non si conforma del tutto a questo tipo; il che accade specialmente nella percezione di oggetti assolutamente nuovi per noi e deve senza fallo accadere nella prima età della vita. Ma per noi interessa di tenerci al caso generale.

Alla seconda domanda, che quassù ci siamo fatti, vale a dire donde venga siffatta rappresentazione, sembra si possa dare una risposta assai facile. Le molte sensazioni ottenute precedentemente dall' oggetto stesso o da oggetti somiglianti per mezzo dei vari sensi, hanno lasciato come residui psichici le immagini corrispondenti; queste si sono associate saldamente tra di loro in virtù del vincolo spaziale e temporario; gli elementi accidentali sono venuti illanguidendosi fino a scomparire, ed è rimasta come risultato stabile e netto quell' immagine una e complessa, la quale poi ricomparisce daccapo ogniqualvolta un suo elemento venga rinnovato da una sensazione attuale.

Questa risposta per altro, se basta a render ragione del processo meccanico della percezione sensibile quale, secondo ogni probabilità, è propria dell'animale bruto, non basta a render ragione del fatto analogo, quale si compie in un essere intelligente, nell' uomo. Il Rosmini cercò di tener ferma questa distinzione, adoperando pei diversi casi i termini di percezione intellettiva e percezione sensitiva, e si studiò anche di spiegare la prima colla sua teoria dell'essere ideale o possibile. Noi qui, del resto, non

abbiamo bisogno di discutere la spiegazione rosminiana; ci basti d'averla ricordata soltanto per avvertire che nel processo percettivo umano c'entra del sicuro un elemento intellettuale.

Infatti, quando noi diciamo di percepire checchessia, noi affermiamo, come s'è visto, l'esistenza dell'oggetto percepito e di più l'avvertire che facciamo la sua presenza per via d'una modificazione nostra. Ora l'oggetto, di cui affermiamo l'esistenza, non è mica un'immagine, una rappresentazione (come nel caso d'una allucinazione, della quale chi la prova sia consapevole ch'ella è tale), ma bensì una realtà esterna a noi, avente una sua propria sussistenza in sè. Questo e non altro vuol dire la parola *oggetto*. Però la domanda precedente: donde venga quella rappresentazione (e nella rappresentazione abbiamo a bello studio lasciato indistinti i due elementi, subbiettivo, immagine, e obbiettivo, cosa esterna concepita) è troppo evidente che non ha avuto una risposta adeguata da quei processi del meccanesimo psicologico. Che cosa dunque richiedesi di più per rendere piena ragione del fatto?

E qui, affine d'evitare ogni equivoco e ogni oscurità, mi sia permesso di riproporre la questione particolare, che ci sta innanzi, in termini più espliciti.

Nel fatto della percezione, quale si compie in noi, sono compresi i seguenti fatti:

1.° Una sensazione attuale provocata dall'impressione d'un oggetto sui nostri organi o su qualche corpo che è in comunicazione coi nostri organi.

2.° Un'immagine più o meno complessa, la cui apparizione è dovuta ai nessi psicologici che questa immagine ha colla sensazione presente. Aggiungasi che, generalmente, la parte rappresentativa della nostra sensazione si alloga in quel complesso, confondendosi con uno de' suoi elementi. Cotesta immagine poi suole apparire in determinati

rapporti spaziali sia col nostro corpo, sia con altre immagini.

3.° La persuasione immediata e spontanea, che al posto occupato da quella immagine esiste un reale, per sè stante e indipendente da noi; reale che non si distingue dalla semplice immagine se non appunto per questa realità obbiettiva che noi gli attribuiamo.

Ora quello che si domandava quassù era l'origine, non dell'immagine in quanto immagine, ma della obbiettivazione di questa, cioè della nostra salda credenza che all'immagine sta sotto un reale straniero.

Non si risolverà mai adeguatamente questo problema, se prima non si distinguano ben nettamente tra di loro due processi psichici, che generalmente si sogliono confondere insieme, e sono la *proiezione* da un lato e l'*obbiettivazione* dall'altro.

La proiezione, che i francesi sogliono anche chiamare *esteriorità*, è quel processo psichico per cui un'immagine apparisce in uno spazio distinto da quello che occupa l'*immagine* del nostro corpo, o almeno distinto da quello dell'organo a cui la rappresentazione si riferisce (l'immagine visiva apparisce fuori del corpo o almeno fuori dell'occhio e così dicasi delle altre).

L'*obbiettivazione* è la persuasione e l'affermazione che l'oggetto rappresentato possiede una realtà distinta e indipendente da noi. Si può dire che per la proiezione qualche cosa *apparisce là*, per l'obbiettivazione *è là*.

I due processi sono senza fallo collegati fra di loro e come nei casi più frequenti la proiezione è lo stimolo che ci spinge a *obbiettivare*, così *viceversa* vi ha de' casi in cui l'obbiettivazione già avvenuta ci sforza a *proiettare*, e a proiettare in un determinato luogo, un'immagine che altrimenti resterebbe in un'attinenza più o meno vaga col nostro corpo, ovvero sarebbe proiettata altrimenti.

Il nostro tema non richiede che ci tratteniamo a esporre per minuto le condizioni e i processi, onde ha origine la proiezione; anzi potremmo astenerci del tutto anche dal toccare questo problema psicologico, contentandoci di registrare il fatto che ogni immagine sensibile si proietta naturalmente in una maniera a lei propria, e che il processo della proiezione si viene svolgendo e perfezionando col crescere dell'esperienza. Per altro la stretta attinenza che questo processo ha con quello dell'obbiettivazione e la natura del problema che ci siamo proposti, ci consiglia a entrare in qualche particolare.

Lo studio dell'infanzia dell'uomo, tanto più lunga del periodo corrispondente nella vita dei bruti, mostra come da principio, sebbene i suoi sensi siano aperti alle impressioni provenienti dal mondo esterno, questo tuttavia gli è nascosto quasi da un fitto velo. Ma poco per volta dal caos delle innumerevoli sensazioni confuse si viene svolgendo quell'ordine sistematico d'immagini, al quale diamo per l'appunto il nome di mondo sensibile. Le fusioni e le complicazioni de' singoli elementi rappresentativi, la formazione delle serie e dei gruppi variamente intrecciati, gli schemi fantastici (che sono quasi la quintessenza di mille e mille immagini, e che nell'ordine sensibile fanno, come a dire, le veci dei concetti generali), tutti questi processi del meccanesimo psichico, che qui non è il luogo di descrivere, sono in certa guisa come gli strumenti per cui si compie la percezione sensitiva. In essi trovasi anche la ragione di quella che chiamammo proiezione. La quale, in fondo in fondo, dipende da una causa assai generale, vale a dire dalla intrinseca distinzione dei vari elementi sensibili. Ond'è che il fatto della proiezione interviene tanto se le nostre rappresentazioni siano provocate da impressioni esteriori, come se abbiano un'origine interna, nel sonno e nella allucinazione non meno che nella veglia, e anche

quando lasciamo libero il volo alla nostra fantasia e sogniamo ad occhi aperti, avendo insieme la piena consapevolezza che gli oggetti contemplati non esistono realmente. Infatti perchè le immagini delle cose circostanti, anzichè apparire fuori di noi, si mostrassero dentro, converrebbe che il nostro corpo non facesse parte alla sua volta delle cose che provocano in noi le sensazioni, che esso non fosse quindi una porzione di codesta scena variopinta che diciamo mondo esterno. Ma se, per la vista, il tronco d'un albero deve di necessità apparire fuori dei rami e le foglie occupare un posto distinto dai rami e dal tronco, c'è un'eguale necessità che lo sgabello su cui appoggio i piedi apparisca fuori di questi; come alla loro volta i piedi e le mani e via via appariscono gli uni fuori degli altri. E invero, se le immagini visive ci apparissero come aderenti alla nostra retina (ciò che, del resto, è un puro assurdo, dacchè in tal caso la retina dovrebbe far parte anch'essa del complesso di tali immagini), il nostro corpo visibile occuperebbe sulla retina stessa un posto distinto dalle altre cose, e pertanto queste apparirebbero pur sempre fuori del nostro corpo.

Insomma l'apparire distinti fra di loro i varii componenti delle nostre rappresentazioni (e dico l'apparire distinti così per la qualità e l'intensità come per l'ordine cronologico, ma principalmente per la loro posizione spaziale, donde la reciproca esclusione) è un fatto psicologico primitivo e costitutivo, che si deve accettare e riconoscere così com'è. Del resto non è difficile il vedere ch'esso dipende insieme dalla costituzione delle cose esterne e dalla struttura degli organi nostri, nonchè dai rapporti psicofisici e dalla natura del principio senziente.

Quella che si dice proiezione, cioè l'apparir che fanno gli oggetti sensibili in uno spazio distinto da quello in cui apparisce il nostro corpo, non è che un caso speciale di

quella distinzione. È insomma qualcosa come la distinzione fra le parti d'una rappresentazione drammatica, fra i diversi personaggi, luoghi e così via, che per sè non implica ancora la distinzione del dramma preso nel suo complesso dallo spettatore e dalla platea ([1]).

(1) Il processo della proiezione è condizionato a un altro processo psicologico, cui si dà nome di *localizzazione*, e sul quale non sarà forse inopportuno soggiungere qui alcuni brevi cenni. Le sensazioni del tatto constano di due elementi distinti, la qualità tattile e il senso di pressione, più attiva la prima, più passivo il secondo. Le sensazioni di pressione, ordinandosi in forma spaziale, vengono a determinare, e quasi non dissi a disegnare, la forma esterna del nostro corpo. In questa forma, o vogliam dire, in questo schema, vengono di poi ad allogarsi tutte le altre sensazioni in cui prevale l'elemento passivo, tutte quelle che per ragioni, che la brevità ci vieta di qui enumerare, non possono staccarsi dal subbietto.

C'è poi un'altra classe di sensazioni che ha una parte importantissima nel preparare la proiezione e queste sono le muscolari. Queste (che possono considerarsi come la traduzione del movimento nel linguaggio della sensibilità e la cui varietà infinita corrisponde punto per punto alla varietà, del pari infinita, dei movimenti) si collegano esse pure fra loro nella forma spaziale.

Aggiungasi che quegli altri elementi della sensazione del tatto, che abbiamo distinto dalla pressione col nome di qualità tattili, si connettono anch'esse tra di sè in forma spaziale. Abbiamo qui dunque tre classi di sensazioni spazialmente ordinate, la prima delle quali forma come la superficie del nostro corpo. Ma queste tre classi di sensazioni non restano ciascuna isolata nella sua sfera, anzi la prima si coordina con la terza per mezzo della seconda. Finalmente per mezzo del movimento le sensazioni della vista, esse ancora ordinate spazialmente, o vogliam dire, lo spazio visibile, si coordinano con quelle del tatto.

A render chiaro questo processo mi servirò d'un esempio. Supponiamo ch'io tocchi con la mano una parte del mio corpo, p. es., la fronte; indi, staccata la mano da questa, la porti a contatto con un corpo situato a una certa distanza. La sensazione di pressione sulla fronte, come pure quella sulla mano, fanno parte d'un siste-

C'è bene un'altra distinzione, che s'aggiunge a codesta, ed è contrassegnata da un carattere particolare e che pure non è ancora l'obbiettivazione; e questa è la distinzione del proprio corpo, come tale, dai corpi stranieri. È inutile ricordare qui i processi che conducono a questa, fra' quali principalmente la doppia sensazione prodotta dalla superficie del nostro corpo, la quasi continua presenza delle rappresentazioni provocate da questo e l'associazione di sentimenti piacevoli o dolorosi con le sensazioni esteriori del nostro corpo; basti all'uopo nostro rammentare

ma di rappresentazioni già localizzate, che costituisce, come s'è detto, la superficie del mio corpo. La serie dei movimenti che il mio braccio eseguisce, dopo staccata la mano dalla fronte e la quale è rappresentata o, come dissi dianzi, tradotta in una serie corrispondente di sensazioni muscolari, fa parte anch'essa d'un sistema d'immagini spaziali. L'ultimo termine poi di questa serie viene a coincidere con una sensazione di qualità tattile (la durezza, p. es., e la levigatezza del corpo toccato). Quest'ultima, per sè, non è ancora localizzata e però non fa parte dello spazio del mio corpo. Ma tra esse e l'ultimo contatto con la fronte tramezza la serie spaziale dei movimenti (prossimamente delle sensazioni muscolari) del braccio. Perciò quel corpo viene a collocarsi in uno spazio diverso da quello del mio corpo per mezzo di quell'altro spazio intermedio costruito con le sensazioni muscolari o, vogliam dire, coi movimenti. Insomma lo spazio determinato dalle sensazioni localizzate sul mio corpo (sensazioni di pressione) e lo spazio costruito dalle sensazioni non ancora localizzate (qualità tattili dei corpi esterni) vengono messi in relazione e disgiunti l'uno dall'altro per via dello spazio costruito dalle sensazioni muscolari ossia dai movimenti. Quello che v'aggiungono le sensazioni visive fu troppo bene descritto da molti psicologi e recentemente dal Souriau (V. *Les sensations et les perceptions* nella *Revue phil.*, juillet et août 1883) perch'io stimi necessario di fermarmivi (V. anche Bonatelli, *Remarques sur les sensations et les perceptions. Revue phil.* Février 1884. Cf. Volkmann, *Lehrb. d. Psych.* B. 2, pag. 124 e segg., al quale debbo la precedente spiegazione ne' suoi tratti essenziali). Ecco dunque nata la proiezione.

che tuttociò si effettua anche senza l'intervento della coscienza (in senso proprio) e appartiene al regno della sensibilità e del meccanesimo psichico; non c'è mestieri nè dell'*Io* nè della sua distinzione dal *Non-Io*.

L'obbiettivazione, provocata e sostenuta dai processi quassù descritti, incomincia allorquando il subbietto riconosce e afferma l'esistenza delle cose, come enti reali distinti da sè. Bene è vero che quest'ultima distinzione non è sempre necessariamente esplicita; anzi, osservando attentamente i bambini, si ha ragione di credere che l'uomo riconosca e affermi delle esistenze esteriori prima d'avere, con un pensiero cosciente e riflesso, riconosciuto sè medesimo come un reale esistente. Questa è quasi una tacita presupposizione, che solo più tardi, dietro la provocazione di circostanze particolari, diventa un pensiero distinto e consaputo. Ma come che siasi di ciò, l'obbiettivazione delle rappresentazioni consiste precisamente nell'attribuire alla rappresentazione complessa, di cui più addietro s'è descritta la composizione, il valore d'una realtà per sè stante.

A questo proposito io credo erroneo ciò che scrive il Wundt (1) intorno alla sostanza. Secondo lui la sostanza è un concetto puramente metafisico, un prodotto della riflessione filosofica, il quale non entra punto nel pensiero primitivo e volgare che pone il mondo dei corpi. Il pensiero volgare, scrive egli, non conosce che le cose (*Dinge*).

Ora io domando in che si distingue una *cosa* (preso il vocabolo in stretto senso) dalle proprietà, siano qualitative o quantitative, dalle attività e passività e dalle relazioni. Se, per il pensiero volgare, la cosa non fosse altro che il tutt'insieme delle proprietà (come ha immaginato lo Hume e come lo stesso Wundt propende ad ammettere (2)) come

(1) V. Erkenntnisslehre, *Begriff des Dinges*, pag. 410 e seg.
(2) « Il pensar naturale » scrive il Wundt, op. cit., pag. 414

mai potrebbesi distinguere da queste e contrapporglisi? Codesto si, dico il far la cosa equivalente alla somma delle sue proprietà, codesto si è un concetto puramente speculativo e per di più fittizio, inventato di sana pianta dai filosofi. Per il pensiero volgare mai e poi mai l'arancio è stato la somma del color giallo, della rotondità, della resistenza, del sapore e via via; bensì è stato sempre un *quid* reale, per sè stante, che è tondo, giallo, saporito, ecc. Ma concepire l'arancio così è precisamente concepirlo come una sostanza, nè punto è bisogno perciò che il pensiero abbia astratta questa determinazione dalle altre tutte,

» non vede nelle cose altro che un complesso di sensazioni, al » quale attribuisce un' immediata realità *(Wirklichkeit)*. »

Ora cos' è mai codesta realità immediata se non quella sostanzialità che, secondo la teoria da lui oppugnata, il pensiero introduce sotto le apparenze?

« L' oro », egli segue, « è per lui giallo, duttile e così via; ed » esso non sospetta dietro codeste qualità sensibili verun *substra-* » *tum* sconosciuto che sia da quelle indipendente. »

Il pensar volgare non sospetta verun *substratum sconosciuto* perchè concepisce quelle qualità sensibili come sufficienti a determinare (a far conoscere) la cosa che le possiede. L' oro è per lui quella cosa, che è gialla, duttile, pesante, ecc., non è il giallore, la duttilità ecc. Del resto, che pel pensiero volgare o naturale, che voglia dirsi, la cosa non sia punto un complesso di sensazioni, basterebbe a provarlo anche questa sola osservazione. Tizio vede, tocca, ecc. un albero oggi, poi lo rivede domani. Ma egli non crede già che le sensazioni provate il giorno prima siano le stesse del giorno dopo; bensì crede che quello che ha prodotto in lui quelle sensazioni una volta sia il medesimo che gliele produce la seconda. E se questo sembra possa mettersi in dubbio circa le sensazioni della vista (le quali il volgo con difficoltà avverte distintamente dall' oggetto visibile, fenomenico) basta confrontarle con quelle del tatto o dell' udito. Nessuno infatti s' immagina che il suono udito o il contatto provato un giorno sia l' *identico* che ode o prova un altro giorno; bensì li dice *eguali*. Identico per lui è il corpo tangibile e sonoro.

basta che la sia implicitamente pensata con l'altre e come sostegno, come subbietto d'inerenza delle altre. Il pensiero volgare non fa per solito di tal fatta analisi; ma di qui non è lecito inferire che nel pensamento complesso manchi quell'elemento, dacchè questo è presupposto per necessità dalla posizione che vi hanno gli altri elementi. Il pensiero volgare, anzichè rimanere al di sotto del concetto di sostanza, direi piuttosto che è proclive a prodigarlo; ciò che del resto è fatto manifesto anche dall'analisi dei linguaggi [1].

Veduti ora gli elementi che concorrono in quella che suol dirsi percezione de' corpi, resta che se ne cimenti il valore, affine di rispondere a quella domanda, che per noi ha la massima importanza e per la quale siamo entrati in questa discussione, alla domanda cioè se la nostra conoscenza dei corpi sia subbiettiva, illusoria, relativa (che poi vuol dire lo stesso) ovvero obbiettiva, corrispondente alla loro natura in sè considerata.

Ma per venire a quest'ultima disquisizione credo opportuno di ricordare e discutere brevemente quello che intorno a tale argomento ha scritto non ha molto l'abate Broglie nel ponderoso e dotto suo lavoro che ha per titolo: *Le positivisme et la science expérimentale* [2].

In quest'opera l'illustre abate s'è adoperato a dimostrare, che la conoscenza sperimentale non è circoscritta al fenomeno, ma coglie direttamente le sostanze e le cause. In questo egli intese di continuare e compiere l'opera del Reid e del Royer-Collard, cioè provare la verità dello spiritualismo per via della teoria della percezione, affine di giungere finalmente a una piena confutazione del positivismo.

(1) Veggasi l'appendice alla fine di questo capitolo.
(2) Paris, 1881.

Non è mia intenzione, e nemmeno sarebbe questo il luogo, di pronunciare un giudizio critico su questo importante lavoro del Broglie [1], e nemmeno di prenderne in esame l'indirizzo generale. Bastimi per questo rispetto l'averne fatto qui onorevole menzione, non foss'altro a vendicarlo dell'ingiusto silenzio che sembra siasi fatto intorno a lui; solito e ben noto e pur sempre utile artifizio delle scuole avversarie. Ma ci sono due parti principalmente, che hanno stretta attinenza col mio tema, e sono il libro quarto e il quinto, quello contenente la *teoria della percezione*, questo che tratta *della veracità della percezione esteriore*. Di quivi cercherò ricavare il concetto fondamentale dell'autore, non tanto affine d'assoggettarlo alla critica, quanto colla speranza d'averne lume pel mio argomento.

Il Broglie insegna che noi osserviamo e conosciamo direttamente la stessa sostanza materiale, ossieno i corpi. « Noi per altro non neghiamo », così egli [2], « che il » corpo si conosca per mezzo (*au travers*) di certe sen- » sazioni subbiettive ; noi non pretendiamo, come sosten- » ne il Reid, che la percezione e la sensazione siano fatti » paralleli e non aventi diretta attinenza fra di loro e che » la percezione consista in un giudizio della nostra intel- » ligenza spontaneo e senza motivo, il quale dichiari che il » tal corpo si ritrova nel tal luogo. »

« Noi, al contrario, crediamo che le impressioni sub-

(1) Tranne quella del Secrétan, che ne ha parlato con rispetto in un articolo pubblicato sulla *Revue philosophique*, sebbene lasci trasparire la sua avversione al cattolico, non m'è caduta sott'occhio veruna recensione di quest'opera. E tuttavia, anche chi dissenta dall'autore pur nelle dottrine fondamentali non può disconoscere la serietà, la diligenza, spesso la profondità delle sue ricerche, oltre alla perspicuità mirabile della sua esposizione.

(2) Op. cit., vol. I, p. 224.

» biettive, le immagini formate dalla retina, le sensazioni
» muscolari e cutanee, sono elementi essenziali della per-
» cezione; crediamo che il nostro osservare si fa per mez-
» zo di queste sensazioni e che la nostra *osservazione con-*
» *siste nell' interpretazione di queste sensazioni.* »

« Ma sosteniamo che *questa interpretazione stessa è*
» *l'osservazione esteriore primitiva e diretta;* che ciò
» che noi chiamiamo vedere o toccare un corpo è per
» l'appunto l'interpretar così le sensazioni. »

Come si vede, la tesi dell'autore è spiegata da lui in una maniera che a primo aspetto si direbbe contradittoria alla essenza della tesi stessa. Se osservare direttamente i corpi non vuol dire altro che interpretare le sensazioni che noi proviamo sotto la loro azione, quello che propriamente e immediatamente si percepisce pare non sia se non le sensazioni medesime, gli stati nostri subbiettivi; il corpo reale, l'obbietto, è indovinato, intravveduto, argomentato da quelle, non direttamente percepito.

Eppure quest'ultima è la teoria che egli oppugna *totis viribus* in tutta l'opera; e su questo terreno egli combatte il positivismo, il monismo e tutte le dottrine che negano la cognizione diretta e sperimentale delle sostanze e delle cause.

Vediamo ora se la teoria dell'autore possa scagionarsi intieramente da questa accusa di contraddizione. A tal uopo il meglio, parmi, sarà di riassumere brevemente, e recando per lo più le sue stesse parole, la sua teoria generale della percezione esteriore. Ecco pertanto alcuni *principii generali*, in cui egli medesimo compendia le sue precedenti analisi.

1.° principio: « La percezione esteriore consiste in
» generale nell'interpretare certi segni sensibili in modo da
» formare delle nozioni obbiettive corrispondenti. »

« Di qui risulta che in ogni percezione c'è un elemen-

» to subbiettivo e uno obbiettivo e che il secondo è la tra-
» duzione del primo. »

2.° principio: « I sensi hanno due funzioni, che consi-
» stono l'una nell'avvertirci della presenza d'un oggetto,
» l'altra nel percepire distintamente questo oggetto. »

3.° principio: « Gli elementi sensibili della percezione,
» essendo semplici segni del mondo di fuori, devono esser
» tali e in tal modo localizzati da adempiere il meglio che
» si possa codesta funzione. »

« Da questo principio conseguono parecchi corollarii evidenti. »

« 1.° corollario. I segni devono, se è possibile, essere
» apparentemente localizzati là dove stanno gli agenti
» ch'essi significano. »

« 2.° corollario. I segni, che sono chiari e apparenti,
» devono confondersi con l'oggetto e con esso in apparen-
» za incorporarsi. »

« 3.° corollario. Quando è impossibile che i segni sia-
» no in apparenza localizzati al medesimo posto dell'ogget-
» to significato e si confondano con esso, codesti segni, per
» non turbare la percezione dell'oggetto, devono essere
» oscuri in sè stessi e obliterarsi davanti alla nozione del-
» l'oggetto. »

E questo, osserva egli, è ciò che accade massime delle sensazioni muscolari e delle tattili. Sicchè, stando al Broglie, le sensazioni, in quanto tali, non hanno altro ufficio che di segni; dati i quali il subbietto, per una suggestione spontanea, concepisce il corpo straniero; dai segni egli passa naturalmente e inconsciamente alla cosa significata.

Ora una prima difficoltà e certo non lieve che qui s'affaccia è questa. Il segno, per esser tale, conviene che sia qualcosa che apparisce, il contenuto d'una rappresentazione. Ma e la cosa significata? Lasciamo stare quello ch'ella può essere in sè stessa (che può essere una cosa

di qualsiasi natura, una sostanza, una qualità, una relazione, un fatto comechessia); ma perchè il segno la significhi, perchè il segno ci faccia passare ad essa, occorrono due condizioni. Cioè 1.° che il segno abbia una connessione con la cosa. E anche questa connessione può essere di varie maniere, ma in ogni caso converrà che abbia valore anche di connessione psicologica, cioè che l'apparire del segno nella coscienza sia accompagnato o susseguito dall'apparirvi della cosa significata; 2.° che la cosa significata sia anch'ella il contenuto d'una rappresentazione o in generale d'un pensiero.

Ora il modo in cui più ordinariamente si avverano tali due condizioni gli è questo, che il segno (*a*) viene percepito o rappresentato, e la cosa significata (*b*) è anch'essa oggetto d'una rappresentazione, e che la prima rappresentazione è sempre, o almeno il più delle volte, accompagnata o seguita dalla seconda.

Ma questo può egli accadere nel caso della percezione dei corpi, secondo che è spiegata dal Broglie?

Non pare, imperocchè bisognerebbe che oltre alle rappresentazioni sensibili, alle sensazioni, fosse data la rappresentazione della sostanza corporea. Ma, lasciando stare che in tal caso le prime sarebbero inutili, si chiederà come mai ci possano apparire i corpi, quando non sia in maniera sensibile, cioè sotto forma di sensazioni.

Resterebbero tuttavia, per quello che a me ne sembra, due vie a sostenere la teoria del nostro autore. L'una sarebbe questa: le sensazioni (rappresentazioni sensibili) essere costantemente o quasi accompagnate o seguite da un'altra rappresentazione, da quella cioè del corpo obbiettivo. Il che vorrebbe dire, che per una disposizione originaria e congenita del nostro spirito la rappresentazione obbiettiva scaturirebbe, a dir così, dal fondo del nostro es-

sere all'occasione delle sensazioni. È qualche cosa come la teoria del Reid, che pure il Broglie non accetta.

L'altra via sarebbe questa: la rappresentazione del corpo obbiettivo essere il prodotto della associazione, della fusione, della complicazione, in una parola della elaborazione meccanica delle sensazioni o, diremo meglio, dei residui delle sensazioni. In tale supposto è vero che le nuove sensazioni sopravvenienti si comporteranno, rispetto a codesto prodotto delle precedenti, come segno rispetto a cosa significata (ciò che di fatto suole accadere in casi innumerevoli); ma con ciò si viene a concedere cosa, che probabilmente il nostro autore non sarà disposto ad accettare, cioè che la rappresentazione obbiettiva del corpo si compone in realtà di molte rappresentazioni sensibili, quantunque aggruppate secondo certe leggi, talune spoglie d'una parte del loro contenuto primitivo, talune rinforzate dalla ripetizione e dal contenuto di altre, quali fuse e intrecciate fra di loro, quali distribuite in serie vuoi spaziali vuoi temporarie e via dicendo. Ma quello che nelle sensazioni non era dato e che invece si ritrova, come parte essenziale, nella rappresentazione del corpo, cioè l' unità, l'identità, la permanenza (relativa), sopratutto l'esistenza obbiettiva, donde si deriverebbero?

In quanto all'unità e alla permanenza potrà forse bastare l'organamento delle rappresentazioni sensibili. Ma in quanto all'identità e massime all'esistenza in sè, all'obbiettività, notisi prima di tutto che questi non sono elementi sensibili, rappresentabili, bensì soltanto concepibili dalla mente; perciò non possono apparire nell'*immagine*, ma entrano solamente a costituire il *concetto*; possono venir comechessia suggeriti alla mente, affermati, creduti con certezza ed evidenza, ma non rappresentati.

E qui gioverà ricordare come quella che abbiamo chiamato proiezione dell'immagine e che abbiamo insistito per-

chè non si confonda con l'obbiettivazione, serve per altro d'occasione e di stimolo a concepire l'esistenza obbiettiva, anzi possiamo dire che la suggerisce naturalmente. S'aggiunga un altro stimolo, un'altra occasione che suggerisce il concetto della realtà, della forza straniera, della distinzione dall'*Io* e della opposizione a questo, che è la coazione subita (1).

La cosa straniera a noi contiene due elementi, che sono 1.° la sua *quiddità* o essenza (la quale abbraccia e qualità e grandezza e relazioni d'ogni fatta, tuttociò insomma che si predicherebbe della cosa in una definizione che fosse assolutamente perfetta), e 2.° l'esistenza obbiettiva di essa. La seconda, come s'è visto, ci viene suggerita dalla nostra passività inverso alla cosa; suggerita, badiamo, non significata. La prima poi, ed è qui che ci sembra non accettabile o almeno non compiuta la spiegazione del Broglie, ci presenta questo imbroglio, che non pare possa comporsi di sensazioni, eppure, se si rimovano queste, non si saprebbe più donde attingerla.

Se, per altro, si consideri come da un lato siffatta essenza involge necessariamente una relazione verso un percipiente, e come dall'altro non può essere accidentale, con-

(1) Taluno forse ci obbietterà che anche un mal di capo o di ventre è subito a marcia forza; ma di qui, diranno, ne segue forse che noi crediamo esso dolore, o anche solo il luogo del dolore, esistere fuori di noi?

In quanto al trovarsi entro l'ambito del corpo e non fuori, basti rammentare il processo della localizzazione. Ma in quanto all'obbiettività, all'esteriorità rispetto all'*Io* percipiente, la è precisamente così. Il dolore provato in una parte del corpo ci fa avvertire che il nostro corpo c'è unito, ma non è l'*Io*. Fino i nostri pensieri, quando sorgono in noi senza che li evochiamo, anzi nostro malgrado e spesso resistendo agli sforzi che si fanno per allontanarli, ci appariscono come suggestioni d'un altro *Io*; nè questa apparenza è sempre illusoria.

dizionata a questo o quel percipiente, a questa o quella attinenza verso un percipiente, credo si debba venire alla conclusione che segue. L'essenza del corpo straniero essere nient'altro che la legge o la formola, che voglia dirsi, di tutte le infinite percezioni che di quello si possono avere. Certo di codeste innumerevoli possibilità noi non possiamo effettivamente rappresentarcene che un numero limitatissimo; ma a questo s'aggiunge la consapevolezza che un tal numero è suscettivo in sè d'un aumento indefinito. Siffatta legge poi, quando venga concepita, non come un mero pensabile, ma come reale, indipendente da noi, come una forza effettiva e necessitante, costituisce la cosa straniera in quanto è conosciuta.

Perciò alla domanda: Che cosa possiamo noi sapere circa alla natura obbiettiva dei corpi, di tuttociò insomma che si percepisce per mezzo dei sensi? possiamo rispondere: noi sappiamo che le cose esterne debbono esser tali da render possibile la percezione, e s'intende così una singola percezione come l'insieme di tutte quante le possibili. Quindi dicendo: la cosa è la legge di tutte le possibili percezioni, noi esprimiamo una verità *assoluta*, sebbene questa si componga di *relazioni*. E un corpo che non fu mai percepito, nè sarà percepito da veruno, deve avere in sè tuttociò che occorre perchè, qualora fosse dato un percipiente, svolga una od altra parte di quella formola o legge. Ma per godere di queste proprietà, che cosa poi dovrà essere in sè stesso? La risposta a codesta domanda è la soluzione metafisica del problema.

E in fatti, si può rispondere con sicurezza, che dev' essere *reale, durante* nel tempo, *esteso* (nel senso, se non d'occupare materialmente, certo di dominare colle sue forze un dato spazio), *molliplice*, *capace di movimento* e via via.

C'è poi un' obbiezione contro il valore obbiettivo delle nostre nozioni intorno ai corpi, che non dobbiamo trascu-

rare. Le nozioni, si dice, sono fatti psichici, intellettuali, e però non possono essere simili, nonchè identiche, ad oggetti materiali esterni.

Cotesta obbiezione non ha affatto valore, 1.° perchè essa vale bensì delle sensazioni (onde a ragione e tanti altri e recentemente il Broglie, condannano quelle teorie che risolvono i corpi in una somma di sensazioni), ma non già vale delle nozioni. Perocchè il conoscere è sì un fatto psichico, intellettuale, in quanto è l'esercizio d'una attività della mente, ma non già in quanto al suo contenuto, all'oggetto. Fatto psichico, mentale, è il concepire, il conoscere, non il concepito, il conosciuto. Pensando, noi non pensiamo già il nostro pensare (tranne il caso speciale, in cui trattisi appunto di questo e allora esso è l'oggetto), ma bensì le cose.

Siccome tuttavia le nostre nozioni dei corpi (dico le nozioni volgari) contengono anche delle immagini e queste sono i residui delle sensazioni o, vogliam dire, l'elemento rappresentabile delle sensazioni, quindi la sopraddetta obbiezione per questa parte coglie nel vero. Donde segue che nella nozione volgare de' corpi, non ancora depurata dal pensiero metafisico, c'è indubbiamente un elemento subbiettivo e perciò relativo. Il quale per altro s'è veduto testè come si spogli di codesta relatività e subbiettività con innalzarsi al concetto di legge di tutte le percezioni possibili. Ne segue ancora, che l'elemento obbiettivo delle nostre nozioni è quella parte di esse ch' è puramente discorsiva (la realtà, l'unità, la moltiplicità, la forza, la causa, l'effetto, il rapporto, lo spazio il tempo il movimento intelligibili). Chi vorrà dire di questi elementi che essi sono fatti psichici e che perciò non possono rassomigliare alla cosa, se all'incontro non sono altro che la cosa stessa pensata ne' suoi vari aspetti, che è, come dire, veduta attraverso al cristallo purissimo e acromatico dell'intelligenza?

2.° Perchè quell'obbiezione è contradittoria in sè medesima. Infatti se voi ravvisate una opposizione di natura, un' impossibilità di rassomiglianza, tra le nostre nozioni e i corpi, segno è che voi sapete quello che sono le prime e quello che sono i secondi. Nè vale il dire che qui si prende la nozione nel suo significato volgare, in cui non sarebbe che una sintesi di sensazioni; perocchè in tal supposto che cosa ci potrebb' essere di più simile a un gruppo di sensazioni d'un altro gruppo di sensazioni, anzi proprio delle medesime?

Un'altra difficoltà contro il valore obbiettivo delle nostre nozioni de' corpi si desume da questo, che esse sono per necessità relative alla nostra costituzione. Ma questa pure non regge alla prova.

Infatti se trattisi della nostra costituzione sensitiva (che è quanto dire della costituzione dei nostri organi, del modo ond'essi rispondono agli stimoli, dell' interno loro congegno e massime della qualità delle sensazioni che provocano e della maniera in cui queste ultime si elaborano fra di sè), l'obbiettività delle nostre nozioni è soddisfatta, come notammo di sopra, quando si riconosce che le nostre percezioni sono una classe fra le infinite possibili ed entrano come un caso particolare nella formola o legge generale di queste.

Se poi trattisi dell' intelligenza, della ragione, basti a risolvere quell'obbiezione osservare, che la ragione, l' intelligenza è una sola. Costituzioni organiche e psicofisiche e perciò sistemi sensitivi ce ne potrà essere Dio sa quanti, se forse anche a questa indefinita moltiplicità non oppone ostacolo la natura della materia cosmica e della psiche. Ma costituzioni intellettive, razionali, moltiformi è una contraddizione in termini. L' intelligenza, la ragione, o è una o non è. Il che val quanto dire, che chi nega l'unità della ragione cade nel dubbio sconfinato, assoluto; e con

ciò toglie a sè medesimo il diritto di nulla affermare, di nulla dire, perciò anche di sollevare obbiezioni. Infatti le obbiezioni si sollevano in nome di qualcosa che si ritiene fuor di questione e valido d'assoluta e universale validità; altrimenti le sono parole vote di senso.

Anche il Broglie ([1]), riporta e ribatte le obbiezioni quassù discusse; ma nel rispondere alla prima non distingue l'*immagine* dalla *nozione intellettuale* e perciò non gli riesce di risolverla appieno. Trattando poi della seconda, egli si sforza e si dibatte affine di significare chiaramente e con precisione la natura del conoscere; ma anche costì il non aver mantenuto ben nettamente quella distinzione lo imbarazza.

Egli scrive, per es. ([2]): «La nozione esistente nel sub-» bietto non è nient'altro .... che lo stesso subbietto co-» noscente considerato ne' suoi atti. Non c'è veruna enti-» tà intermedia. » E dice verissimo. E così dappoi: « Noi » non percepiamo mica una nozione per conchiuderne al-» l'esistenza d'un oggetto collocato dietro a questa; noi » percepiamo l'oggetto per via della nozione e nella nozio-» ne. » Il che pure è vero; e potrebbesi aggiungere che quella che chiamiamo *nozione dell' oggetto* non è altro che *il conoscere l'oggetto*. Ma poi soggiunge: « Gli è il sub-» bietto conoscente che col suo atto vitale produce in sè » medesimo un'immagine invisibile, mediante la quale (*au » travers de laquelle*) l'oggetto gli diviene presente. »

Dove non si può a meno di chiedere a sè stessi, che diamine mai possa essere un'*immagine invisibile?* ed a che serva, posciachè l'oggetto è veduto *attraverso ad essa*? Altrove però ([3]), l'autore si esprime in modo assai più

(1) Op. cit., vol. II, pag. 75.
(2) Id. ib. pag. 83.
(3) Ibid., pag. 87.

vero e lasciando da parte l'*immagine invisibile*. «Ciò che » v'è di subbiettivo nella nozione, vale a dire l'atto stesso » del conoscere, è impercettibile e non si può distacca- » re dalla conoscenza che ne è l'obbietto. » Anche paragona quivi l'intelligenza a un cristallo purissimo; quantunque non mi garbino le parole che aggiunge, *che riproduce l'oggetto facendolo passare allo stato d'idea.* Forse era più semplice e più vero (benchè qualche uso di metafora più o meno inadeguata è pur sempre inevitabile) il dire che lascia vedere l'oggetto ([1]).

Questa e mille altre difficoltà nascono dal confondere l'atto intellettivo col sensitivo o anche dal solo non tenerli rigorosamente e costantemente distinti. L'immagine è un fenomeno interno; essa è *visibile* (rappresentabile) e come tale non fa conoscere che sè stessa. Io la porto in me, nè posso confonderla con l'oggetto. E se talvolta m'accade che, contemplandola, credo di contemplare l'oggetto stesso, ciò succede perchè io mi figuro che in cambio d'essere un fantasma (una riproduzione) ella sia immediata (sensazione); onde, come nel caso delle rappresentazioni immediate, la proietto fuori di me; così ella viene a confondersi con l'oggetto. Ma questo è pur sempre l'oggetto fenomenico e non diventa oggetto reale per me se non quando io

(1) Abbiamo notato, a rischio forse di parere minuziosi e pedanti, talune espressioni del Broglie che ci sembrarono disadatte o poco felici, perchè ci duole di vedere così abbuiata una teoria che nella sostanza crediamo plausibile e prossima alla verità. Del resto ci sarebbero non pochi passi, anche molto più importanti, in cui codesta teoria ci pare venga meno a sè stessa. Per es., alla pag. 197, vol. I, si legge che quella ch'egli chiama *notion concrète* (ch'è quanto dire il risultato della percezione non ancora analizzato dalla riflessione) deve diventare in parte ideale perchè possa essere assimilata dall'intelligenza. E subito dopo scrive, che questa nozione, la nozione sperimentale, bruta, resta, per così dire, alla porta dell'intelligenza; e che essa reca la sua cer-

pronuncio sopra di esso un giudizio (non importa se esplicito o implicitò, diretto o riflesso), dicendo a me stesso: costì c'è una cosa reale.

Ma la nozione = immagine non si può confrontare con l'oggetto reale, bensì solamente con altre nozioni = immagini provocate da quello. Cosicchè la concordanza di cui si parla è concordanza di tutte le intuizioni possibili tra di loro. E noi s'è veduto che l'oggetto per noi non è che la legge o formola completa di tutte queste intuizioni possibili.

Ma sarà forse confrontabile con l'oggetto in sè l'ele-

tezza con sè, ma che codesta certezza è impigliata *(engagée)* nella realtà del fatto come in una ganga; che l'intelligenza possiede tale notizia senza saperlo (?) e senza rendersene conto, che non può dunque esprimerla, nè, a più forte ragione, affermarla.

E da quanto scrive nel seguito parrebbe doversene inferire che il giudizio si eserciti solamente sui concreti e che pertanto le nozioni astratte non possano costituire materia di giudizio. Ma noi non crediamo che tale sia il pensiero dell'autore, dacchè ne seguirebbe che il vero e il falso potrebbero riferirsi unicamente alle realità concrete; diciamo soltanto che le sue espressioni paiono condurre a una tale inferenza.

Così alla pag. 49 del vol. II, il Broglie chiama fatti *fisiologici* la formazione delle sensazioni e dei fantasmi visuali, riserbando il nome di *psicologici* alla interpretazione delle sensazioni e alla formazione dei concetti. I materialisti avrebbero buon gioco se codesto fosse vero; se le sensazioni e i fantasmi sono fatti fisiologici, è aperta una breccia per la quale entreranno grado grado anche i sentimenti, il pensiero, le volizioni, tutto, e gli atti più sublimi dello spirito diventeranno fenomeni cerebrali, che è quanto dire movimenti di molecole.

Tutto ciò, non occorre dirlo, è lontano le mille miglia dagli intendimenti dell'autore, che si è adoperato valorosamente in sostegno dello spiritualismo; ma abbiamo voluto farne cenno per mostrare l'importanza estrema della più rigorosa esattezza nei principii fondamentali.

mento intellettivo della nozione? Se si pon mente al fondamento ultimo di questo, che è l'esigenza razionale e logica, si vedrà che c' è un modo per riscontrare la verità di quello, ch' è poi infin de' conti la corrispondenza della nozione col suo oggetto, e questo modo consiste nel vedere se quella risponde a tutte le esigenze logiche e razionali.

In quanto alla difficoltà che altri crede di scorgere in ciò che la nozione è cosa ideale, intellettiva, a differenza dell' oggetto concreto e materiale, l'abbiamo già dissipata e non occorre tornarvi sopra.

Da tutto quello che siamo venuti osservando e discutendo quassù credo si possano desumere con perfetta sicurezza alcune conclusioni, con le quali avremo risposto al problema propostoci intorno al valore della percezione esteriore.

1.° Ha luogo una percezione esterna ogniqualvolta, data che sia una sensazione, questa ci porta a concepire ed affermare una realtà esterna.

2.° Questa realtà esterna non è mai assolutamente indeterminata, ma riceve sempre un qualche carattere dalla sensazione che la suggerisce.

3.° Le determinazioni, che il reale affermato assume, si rendono via via sempre più indipendenti dalla singola sensazione presente che lo suggerisce, e ciò in ragione delle varie sensazioni provenute antecedentemente dallo stesso reale, in circostanze variate, e della organizzazione psichica dei loro residui.

4.° Le determinazioni del reale affermato, prese nel loro complesso, si compongono di due serie d' elementi, sensibili gli uni o, come pur si dice, intuitivi, discorsivi o intellettuali gli altri.

5.° I primi, raccolti in unità dal rapporto spaziale, attenuati, corretti, modificati da tutti i processi del meccanesimo psichico, costituiscono il corpo fenomenico o l' im-

magine del corpo. Tale immagine suole riprodursi nel percipiente tostochè una sensazione particolare, appartenente al loro gruppo, sia data.

6.° I secondi, per la natura loro nè sensibili nè immaginabili, ma solo concepibili dalla mente, non vengono pensati distintamente dai primi se non dal filosofo. Nel caso ordinario della percezione sono implicati, presupposti, coinvolti nel fatto complesso della percezione medesima; ma la loro presenza, anche nel pensiero volgare, è indubitabile, dacchè solo per essi si distingue anche dall'idiota il corpo reale dalla semplice parvenza, dall'allucinazione.

7.° I caratteri sensibili, quelli che costituiscono il corpo fenomenico, sono necessariamente relativi, perchè nulla può essere sensibile, se non dato un senziente a cui apparisca.

8.° Tuttavia questa relatività non toglie che i caratteri stessi appartengano propriamente al corpo, essendo proprio del corpo di poter entrare in siffatta relazione e, data questa, di provocare quei fenomeni.

9.° Siccome le relazioni possibili d'un corpo con esseri senzienti sono infinite o almeno indefinite, o almeno noi non possiamo determinarne il numero e le specie, quindi la natura relativa del corpo non può mai essere compiutamente contenuta in veruna percezione, in veruna rappresentazione, in verun concetto umano. Ciascuna di tali rappresentazioni è parziale, il che non toglie che sia vera.

10.° Perciò il corpo nel suo aspetto relativo, è la legge di tutte le possibili serie di sensazioni che può produrre in tutti i possibili senzienti atti ad esserne modificati. In questa totalità la relatività è assolutezza.

E questo concetto del corpo, di cui la massima parte non può essere determinata da noi se non in via puramente formale e astratta, esprime la natura vera del corpo, quello

che è in sè, la sua vera natura essendo appunto questa, di provocare in date circostanze una rappresentazione, in altre un'altra e così via. Del resto s'è veduto pur anche che una relatività, quand'è riconosciuta come tale, diventa conoscenza assoluta.

11.° I caratteri intellettuali non involgono una relazione verso un senziente, appartengono dunque al corpo considerato indipendentemente da codesta relazione.

12.° Ma ciò non implica che escludano ogni relazione. Anzi ci possono essere delle relazioni obbiettive, intrinseche al corpo, senza delle quali il corpo stesso non sarebbe possibile. L'antagonismo delle forze, i rapporti spaziali, la continuità o discontinuità della materia, tuttociò involge delle relazioni, che possono essere essenziali alla natura del corpo.

Il riconoscere queste relazioni è dunque un riconoscere quello che il corpo è in sè; perciò, nonchè diventarne relativa la nostra conoscenza, anzi con ciò si depura da ogni relatività.

13.° La determinazione di codesti elementi metafisici del corpo è opera progressiva, e che forse non sarà compiuta mai perfettamente, della filosofia sussidiata dalla fisica, dalla chimica, dalla geometria e dalla meccanica.

14.° Noi dunque non conosciamo tuttociò che il corpo è; ma quello che ne conosciamo — semprechè la nostra nozione non contenga osservazioni false o errori di logica — è conforme alla vera natura obbiettiva di esso. Ossia noi conosciamo, quantunque incompletamente, quello che i corpi sono in sè stessi (1).

(1) Il Kroman, nel recente suo lavoro intitolato: *Unsere naturerkenntniss* (traduzione tedesca di Fischer-Benzon, Kopenhagen, 1883) che abbiamo già citato più sopra, viene, su per giù, a queste medesime conclusioni, con questa differenza per altro, che la

Resterebbe a compimento di questo studio, che noi rifacessimo, rispetto a' corpi organizzati, l'analisi che noi abbiamo istituito sulla percezione dei corpi in generale; ma qui si presenta un' osservazione. Gli esseri viventi che cosa hanno di più degli altri? Per uno spettatore colloca-

obbiettività del mondo corporeo, come è concepito dalle scienze naturali, vale a dire, come un insieme di atomi in movimento, esistenti in un tempo e in uno spazio identici al tempo e allo spazio della nostra intuizione, per lui non è più che una ipotesi altamente verosimile.

E poichè abbiamo accennato a questo libro (sul quale ci sarebbero da fare parecchie osservazioni se non temessimo di deviare troppo dal nostro argomento) ci sia permesso di aggiungere come il concetto più originale che vi s' incontra è quello che risguarda l' origine e il valore del principio di causalità, perno e fondamento, come l' autore giustamente opina, di tutta la nostra conoscenza delle cose. Codesto principio, a suo dire, non è nè sperimentale, nè *a priori* (nel solito significato in cui si prende questa espressione); bensì è un' ipotesi o meglio un postulato che è reso necessario per l' uomo dall' istinto della propria conservazione. Riportiamo le sue parole: « L' uomo è originariamente dotato » dell' istinto della propria conservazione; questo provoca necessa» riamente la tendenza al conoscere *(Erkenntnisstrieb)* e la ten» denza al conoscere provoca necessariamente la speranza che la » natura si comporti con regolarità ossia con costanza. Ora il prin» cipio di causalità è l' espressione logicamente formulata di que» sta speranza. Pertanto il detto principio è senza fallo un postu» lato, un' ipotesi. Ma esso distinguesi da tutte le altre ipotesi per» ciò, che, ove noi lo rifiutiamo, ci diventa assolutamente impossi» bile di conoscere, di signoreggiare le cose onde siamo attorniati » e quindi di mantenere la nostra esistenza. Questa conseguenza » profonda è quella che, per nostro avviso, sostiene la nostra pie» na confidenza in quel principio, anche dopo avere col Mill rico» nosciuto che un istinto del subbietto, per forte che sia, non può » nulla dimostrare circa la natura del mondo esterno. Molto pros» sima a questa è la teoria della causalità, che un indagatore qual è » Helmholz ha significato, quando nella sua *Ottica fisiologica* » (pag. 454) scrive: La legge della ragion sufficiente non è altro

to di fuori e percepibili sperimentalmente, due soli caratteri, una struttura speciale e le funzioni vitali. Come si percepiscono sì la prima che le seconde? Nel modo stesso che la struttura dei corpi inorganici e i movimenti, le trasformazioni, i cangiamenti d'ogni maniera di questi. La verità e l'obbiettività della percezione dunque, per questo rispetto, non può essere da meno di quella che abbiamo visto spettare alla percezione dei corpi in generale. Anzi, chi ben consideri la cosa, ci sono delle ragioni assai plausibili per asserire che la conoscenza dei corpi organizzati offre garanzie ancora maggiori d'obbiettività, e tanto più quanto più si ascende nella scala di questi esseri, finchè raggiunge il suo massimo, ove si tratti delle conoscenza di noi stessi. Donde ciò?

Quanto più un essere possiede d'esistenza a sè e per sè, quanto meno egli esiste per altri, tanto più improbabile diventa che si risolva in una mera parvenza relativa. Questa proposizione generale, da cui scende come corollario quella che abbiamo di sopra enunciato, se non è facile a dimostrarsi (intendiamo d'una propria e vera dimostrazione), riesce, quasi direi, evidente per un gran complesso di sentimenti che risveglia e che si riferiscono all'esperienza di tutta la vita. Chiunque s'è trovato nel caso di temere d'esser vittima d'un'illusione, sa come a troncare codesta tema sia bastato per lo più un qualsiasi indizio d'esistenza indipendente e autonoma nelle cose che temeva illusorie. Nè ci si oppongano le parvenze del sogno, le quali sono e restano puri fenomeni subbiettivi, quantunque ci presentino non solo animali semoventi e uomini che s'agitano va-

» che l'esigenza *(Forderung)* di volere intendere ogni cosa. » Op. cit., pag. 204. È facile vedere che se così stesse la cosa, il principio di causa non avrebbe nessun valore metafisico, se prima non fosse provato che le aspirazioni naturali dell'uomo sono fondate sulla verità ontologica.

riamente sulla scena notturna, ma ancora delle manifestazioni d'un volere e d'una intelligenza, che sembrano non ch'altro in opposizione ai nostri e in cui l'iniziativa pare assolutamente indipendente da noi. Perocchè in primo luogo l'efficacia che ha un tal fatto a produrre e rendere e mantenere completa l'illusione del sogno è un indizio della verità di quello che abbiamo di sopra asserito. Poi conviene rammentarsi che il sogno è reso possibile dai fatti della veglia; e quindi anche il coordinamento e l'interpretazione delle immagini suscitate in noi nel sonno, come pure tutti i giudizi impliciti e le argomentazioni più o meno coscienti che le accompagnano, hanno il loro fondamento nei fatti analoghi della veglia, nei prodotti accumulati dall'esperienza e dal pensiero anteriori. Finalmente non si vuole dimenticare quanto la luce dell'intelligenza nel sogno sia fioca, quanto ristretto l'orizzonte psichico, quanto imperfetto il coordinamento delle nostre rappresentazioni attuali con tutto l'insieme dell'esperienza. Donde il non avvertire, o l'avvertire senza stupore o certo con molto minor meraviglia che non farebbesi nella veglia, le enormi contraddizioni e assurdità che spesso il sogno ci presenta.

Lasciamo dunque da banda il sogno e tutti gli stati psichici più o meno morbosi, in cui la mente giace sotto una pressione meccanica e per lo più, se non anche sempre, fisiologica o patologica. Consideriamo l'uomo desto, sano di mente e coll'uso di tutte le sue facoltà, e ci persuaderemo agevolmente che ogni indizio di vita propria da parte della cosa percepita accresce d'assai la probabilità che la percezione abbia un valore obbiettivo. Infatti, come una bocca dipinta non parla, nè una mano di gesso si chiude e atterra altrui con un pugno, nè uno stomaco solo apparente digerisce il cibo, così l'ipotesi d'una relatività e subbiettività delle percezioni, che lasciasse del tutto ignota la natura dell'oggetto percepito, è affatto incompatibile,

o compatibile solamente sotto la condizione delle più grandi improbabilità, con la vita, con l'esistenza per sè, dell'oggetto medesimo. E infatti, quando si tratti dei nostri simili o anche degli animali più prossimi all'uomo, se noi abbiamo indizî sufficienti che essi soffrano, possiamo noi sospettare che codesto dolore, anzichè una modificazione, uno stato di quegli esseri, in sè, sia una mera parvenza relativa, e che quello che noi concepiamo in essi come dolore sia per loro qualcosa affatto differente, per es. un intervallo musicale o un odore di muschio? E se il dolore stesso e gli altri stati interni dell'uomo o dell'animale appartengono realmente, obbiettivamente, all'oggetto conosciuto, come non gli apparterranno anche le altre determinazioni, che siano in un'attinenza necessaria con quelli? Il rapporto dello stato interno con la funzione e di questa con l'organo è troppo stretto, perchè in generale sia possibile accettare come realtà obbiettiva il primo e negarla alla seconda, o accettarla per la seconda e negarla al terzo. Se non temessi di dar nel grossolano e nel ridicolo, potrei ricorrere a degli esempi, evidenti appunto per la loro trivialità. Io vedo gli uomini con due gambe; poniamo che questo sia un effetto illusorio del mio modo di percepire e che in realtà, l'uomo in sè, abbia una gamba sola. Or come accade che, ove gli sia amputata una delle due gambe apparenti, egli ha bisogno delle grucce o d'una gamba di gomma per reggersi in piedi e camminare?

Dunque, per quanto le sensazioni, come tali, e ogni altro fatto interiore, ossia psichico, siano per la natura loro affatto imparagonabili con la realtà corporea, tuttavia la rete infinitamente molteplice dei nessi, delle relazioni, che intercedono fra i due ordini di realità è così fatta, che la verità obbiettiva dell'uno è dimostrata invincibilmente da quella dell'altro. Non nego io veramente che, astrattamente parlando, non sia forse possibile di escogitare una qual-

che strana ipotesi, per la quale la realtà materiale possa concepirsi differente da quella che viene suggerita da tanti indizi, perocchè il campo delle ipotesi è indefinito; ma almeno questo dovrà concedersi che, mentre la prima raggiunge un grado di probabilità che si accosta infinitamente alla certezza, questa ne avrebbe uno infinitamente piccolo. Che val quanto dire, che praticamente è destituita d'ogni valore.

Ma se tanto possiamo dire degli esseri organizzati per rispetto alla natura loro esteriore, che cosa diremo del loro essere interno, della loro vita propria? Certo per questa parte noi siamo ridotti alla pura inferenza analogica da quello che sperimentiamo in noi stessi, e perciò la conoscenza degli esseri viventi, sotto questo rispetto, è tanto più piena quanto più essi sono simili a noi, digradando via via fino a de' concetti assai vuoti e meramente formali, quando si scende agli animali d'organizzazione differentissima dalla nostra e molto più a' vegetabili. Dubitare che gli altri uomini sentano, pensino, desiderino, temano e vogliano come noi, sarebbe sogno di mente inferma; sebbene anche, trattandosi degli uomini, convenga far molte riserve nell'applicare ad essi i concetti desunti dall'osservazione interna, ogni qualvolta le differenze di sesso, d'età, di razza, di coltura, d'educazione e via via possono dar luogo a delle considerevoli disformità anche nella vita interiore. E così, passando ai bruti d'ordine più alto, non è lecito dubitare, che e le sensazioni esteriori e il meccanesimo della riproduzione e i piaceri e i dolori fisici e gli appetiti non s'assomiglino più o meno ai fatti analoghi che succedono in noi. Qui piuttosto ci sarebbe molto da dibattere dalle conclusioni che i più si permettono dietro la guida dell'analogia; perocchè si odono tuttodì degli sperimentatori attribuire ad animali bruti, anche collocati molto bassi nella scala zoologica, tali fatti psichici che probabi-

lissimamente non esistono se non nella fantasia liberale di chi li osserva. Finalmente, scendendo agli ordini infimi e più lontani dall'uomo, i nostri concetti del sentire, del godere e soffrire e del tendere, diventano per necessità sempre più indeterminati e formali, per trasformarsi da ultimo in quello indeterminatissimo e astrattissimo di forza o tendenza, allorchè tocchiamo i confini del mondo vegetale.

La quale origine, che si può dir psicologica, dei concetti onde ci serviamo a interpretare il principio interno dei fenomeni vitali, nulla toglie alla loro obbiettività; anzi diremo che n'è la miglior garanzia, dacchè niuna rappresentazione può essere meno sospetta di travisamenti di quelle che il percipiente attinge in via diretta alla osservazione interna, alla immediata coscienza. Infatti, se per quello che ci viene da fuori, per quello che non perviene a nostra notizia se non attraversando un'azione e una reazione del percipiente e del percepito, può, generalmente parlando, sollevarsi il dubbio non forse la realtà appresa apparisca trasfigurata da forme subbiettive, ogni sospetto simile è rimosso da ciò che viene appreso direttamente dalla coscienza. Della quale abbiamo già più d'una volta fatto notare quella che figuratamente chiamammo trasparenza perfetta, che è quanto dire, che l'atto del concepire e affermare non si mescola nè si confonde punto col suo oggetto e però questo sta davanti alla mente tale qual è in sè stesso. Naturalmente questa obbiettività immediata, nell'ordine dei fatti, vale solamente di ciò che appartiene alla vita propria; agli altri viventi si estende sul fondamento logico dell'analogia, e però non ogni applicazione di cotale estendimento è necessariamente vera e infallibile. Chè dove ci sono operazioni logiche da compiere e tanto più quanto il processo di queste è più complicato, d'altrettanto s'ingrandisce la possibilità dell'errore. Il che per

altro non vizia radicalmente il processo conoscitivo, più di quello che la possibilità di fallare un calcolo vizii le scienze che richieggono l'applicazione dell'aritmetica o dell'algebra. Abbiamo poi aggiunto qui sopra la clausola: *nell'ordine dei fatti*, perchè nell'ordine meramente ideale l'evidenza e quindi la certezza è uguale per qualsiasi proposizione, ogni qualvolta il rapporto logico de' suoi termini venga immediatamente riconosciuto. Anzi, come s'è notato al suo luogo, niuna verità di fatto può raggiungere la perfetta e assoluta certezza dei principii necessarii di ragione.

E quel che s'è detto basti al proposito nostro, ch'era di mostrare con brevi cenni e quasi in abozzo quello che dall'uomo si possa conoscere, circa gli esseri che con lui costituiscono il mondo, con assoluta obbiettività, in altri termini, che cosa sia possibile di sapere intorno a quello che le cose sono in sè stesse. Di ciò che sta sopra alla natura, cioè di Dio e degli spiriti puri, non intendiamo qui far parola, perchè le fonti a cui s'attingono tali conoscenze non appartengono al nostro studio presente, che risguarda principalmente l'esperienza. Ben ci resta da esaminare in modo particolare la notizia che l'uomo ha di sè stesso, il che sarà materia del capitolo seguente.

APPENDICE (1)

Sul proposito del concetto di sostanza, in quanto s'applica agli oggetti esterni, stimo bene aggiungere qualche considerazione alle cose dette in questo capitolo.

Sono due questioni differenti, che molte volte si confondono insieme, quella che risguarda la *sostanzialità* del-

(1) Vedi la pag. 119.

le cose da noi percepite e, in generale, di quel che dicesi mondo esterno, e quella che risguarda la loro unità.

Quest'ultima in vero viene determinata secondo criterî differenti da quelli che servono a determinare la prima ed anche molto più varii ed incerti. Tanto se io concepisco il mondo come una cosa unica, della quale, per es., il sole, le stelle, i pianeti, i monti, gli alberi, gli animali non siano che parti, quanto se io lo concepisco come l'aggregato incoerente d'un pulvischio atomico, la sua realità sostanziale non ne viene punto infirmata. E ciò sia detto in relazione al problema agitato dal Wundt (op. cit.) sul concetto di *cosa* e di *sostanza*. Infatti, quelli che il Wundt (pag. 413) ci dà siccome criterî della cosa (e sono la *raümliche Selbstständigkeit* e la *zeitliche Steligkeit*, cioè l'indipendenza spaziale e la continuità temporaria) sono da dirsi più presto criterî dell'*unità* della cosa. Essi sono, scrive l'autore citato, condizioni meramente *relative* dell'intuizione spaziale e temporaria, non potendosi decidere secondo una regola universale « a qual punto l'indipendenza spaziale e » la continuità temporaria d'un certo complesso di par» venze diventi abbastanza grande, perchè a queste si pos» sa applicare il concetto di *cosa* (ibid.) »

Ma anche codesta relatività e indeterminatezza si riferisce pur sempre all'unità; in quanto all'esser *cose* (e non semplicemente nostre rappresentazioni, o rapporti, o proprietà, o modi di essere) è un altro affare. Se io vado errato credendo che ciò che vedo sia *un* albero o *un* animale, mentre invece è un gruppo, io non erro in ciò quanto al suo esser cosa.

Oltre a ciò pare a noi che il Wundt sostenga, in rispetto all'idea di sostanza, delle cose incompatibili fra loro.

Egli asserisce infatti (op. cit., pag. 495 e seg.):

1.° che il concetto di sostanza è al tutto differente da quello della *cosa in sè* (ossia dell'essenza — *Wesen* — del-

le cose), perciò che il primo denota un *quid* che bisogna ammettere affine di rendere intelligibile l'esperienza e il collegamento delle cose, ma sempre entro le condizioni del pensiero e dell'intuizione; all'incontro, il secondo avrebbe ad esser la cosa, quale è in sè stessa e indipendentemente dal nostro conoscerla.

2.° L'uno e l'altro sono concetti metafisici (e ciò contro l'opinione del Kant, pel quale metafisico è soltanto il concetto della *cosa in sè*, ma quello della sostanza appartiene alla teoria della conoscenza, è, com'egli si esprime, *erkenntnisstheoretisch*), per la ragione che anche il concetto della sostanza trascende l'esperienza.

3.° Che la sostanza ha una realità solamente *mediata*, che è quanto dire *relativa* alle leggi del nostro conoscimento.

4.° Che il concetto di sostanza è e resterà sempre ipotetico, come quello che sarà sempre suscettivo d'ampliamenti e di rettificazioni.

5.° Che è ipotetico non già perchè sia un'apparenza o una manifestazione (*Scheim* o *Erscheinung*), sibbene perchè alcune parti di esso sono dubbie e rettificabili.

6.° Che alcuni elementi del concetto medesimo stanno assolutamente.

Ora io osservo, che se la sostanza è condizionata alle leggi subbiettive, non solamente del pensiero ma, sopratutto, dell'intuizione, essa non è un concetto veramente metafisico, essendo un carattere del concetto metafisico di trascendere la sensibilità e quindi anche l'intuizione e di essere escogitato affine di rendere ragione dell'esperienza integrandola e perciò trascendendola. Tutte quelle rettificazioni e integrazioni dell'esperienza, che non valicano i limiti dell'esperienza stessa (dico dell'esperienza possibile, che vuol dire delle leggi generali della percepibilità e però anche dell'intuizione) non sono a rigore metafisiche. Così,

per es., le ipotesi delle vibrazioni luminose, dei movimenti rotatorii degli atomi ecc. non sono metafisiche, sibbene fisiche, meccaniche, ecc.

E poi, che cosa vuol dire l'autore quando scrive che alcune parti del concetto della sostanza sono fermate assolutamente? Se vuol dire che, almeno rispetto a queste ultime, la sostanza è tale quale la concepiamo, essa per questa parte s'immedesima con la *cosa in sè*. Se poi intendesse dire soltanto che sono tali perchè, entro il giro dell'esperienza e dell'intuizione, non potranno mai essere contraddette (ciò ch'io credo essere in fondo il pensiero dell'autore) io noterei che anche un'affermazione siffatta va al di là della verità relativa, come quella che suppone conosciuto il rapporto *assolutamente vero* tra la cosa posta fuori di noi e il nostro pensiero.

Osservo di più, che la sostanza, intesa in questo senso, sarebbe pur sempre o un *Schein* o almeno un'*Erscheinung*, dacchè, sebbene pensata e non percepita, è per ipotesi non la cosa in sè, ma un nostro modo di concepirla.

Capitolo V.

Lo spirito o la sostanza dell' Io.

Se le cose esteriori (contro quello che abbiamo cercato di dimostrare nel capitolo precedente) non fossero affatto conoscibili per quello che sono in sè stesse, se tutto quello che sappiamo dei corpi si riducesse a questo, ch'essi sono la causa o parte della causa delle nostre sensazioni; più ancora, se il mondo materiale non esistesse nemmeno e reale ne fosse soltanto la immagine nella nostra coscienza (sia poi che tale fantasmagoria traesse origine dall'azione dello spirito infinito sugli spiriti finiti o da un'attività produttrice dell'*Io*), in ogni caso sussisterebbe pur sempre un oggetto della nostra conoscenza, conosciuto per quello che è in sè stesso e questo sarebbe il *soggetto* medesimo.

Anzi a niuno sarebbe mai saltato in mente di parlare d'una *cosa in sè* o dell'*in sè* delle cose, se la immediata cognizione, che tutti abbiamo di noi medesimi, non ne avesse suggerito l'idea, e se l'avere osservato che le altre cose non si possono conoscere per quella via interna e diretta, in cui conosciamo noi stessi, non avesse fatto sorgere il dubbio ch'esse ci nascondano sempre la loro vera e germana essenza.

Eppure, strano a dirsi, non c'è conoscenza di cui più ostinatamente venga contestato il valore di quella che si riferisce al nostro proprio essere. Il men che si dica in tale argomento è, che il soggetto ci è ignoto al pari di ciò che sta fuori di lui, o, come si esprime lo Stuart Mill, che l'*Io* è il recipiente ignoto delle sensazioni, come i corpi ne sono le ignote cause. Altri vanno molto più in là; per costoro egli non è più solamente sconosciuto nella sua intima essenza, ma non c'è affatto; sia poi che la sensazione, unica realità, abbia virtù d'irradiare fuori di sè due ombre, cioè da un lato quella d'un *Io* senziente e dall'altro quella d'una sostanza corporea (¹), sia che la materia, riconosciuta come un reale, anzi come unico reale (non si saprebbe poi dire per quale argomento) generi il moto, e il moto il senso, e il senso l'intelletto e questo l'illusione d'un senziente e d'un pensante.

Tutte codeste stravaganze (chè, s'ammantino pure a lor posta di veste scientifica, stravaganze sono e null'altro), chi ben guardi, traggono origine principalissimamente da un processo del pensiero ch'è molto affine alle ingenue e grossolane personificazioni delle età primitive, cioè da una specie d'ipostasi dei fenomeni psichici. I filosofi, a furia di parlare delle sensazioni, delle immagini, dei sentimenti e via via, separandoli col pensiero dalla matrice reale in cui sono involti, hanno finito con dimenticare la vera natura di questi fatti medesimi; hanno dimenticato che ciò, a cui ne' trattati e nelle scuole si applicano quei nomi, non è che un aspetto, un lato del fatto reale che si voleva studiare. Tale astrazione innocua, anzi utile finattantochè nelle nostre conclusioni non andiamo di là dall'elemento che abbiamo astratto dal resto per meglio studiarlo, di-

(1) Platone ha esposto in un modo impareggiabile questo concetto nel *Teeteto*, dimostrandone suprema e assoluta incongruenza.

venta rovinosa quando ci figuriamo d'aver così studiato il fatto intero nella sua reale complessità. Così io sono padronissimo di non considerare ne' corpi che la forma geometrica e le proprietà di questa; anzi senza una tale astrazione non sarebbe stata possibile la geometria; ma cadrei in un errore grossolano, se da ciò pretendessi conchiudere che i corpi non sono altro che determinate porzioni di spazio.

Le sensazioni, per es. suol dirsi, sono il rosso, il verde, il duro, il freddo, il suono di tromba e via via. Verissimo. Ma non sono altro che codesto? O non piuttosto sono il rosso veduto, il duro palpato, il suono udito? E non basta; perchè anche così siamo ancora nel campo dell'astrazione. Suono udito, rosso veduto, e null'altro? Ma e da chi veduto, da chi udito?

Ecco dove sta la dimenticanza e quindi l'errore. Se ci fermiamo alla prima astrazione, il soggetto si riduce all'unità astratta delle sensazioni. Questo rosso, più questo giallo, più questo freddo, più questo odore — ecco un *Io*. Un altro rosso, più un altro suono, più ecc. — ecco un secondo *Io*.

Se ci si ferma alla seconda astrazione, se oltre al contenuto della sensazione si assume anche il fatto dell'esser questa presente (il rappresentare, *vorstellen*, oltre al rappresentato, *das Vorgestellte*, come dicono i tedeschi), il soggetto viene circoscritto al rappresentare, e anche questo ridotto a un minimo, a un'ombra d'attività, al teatro in cui e su cui si muovono le rappresentazioni, ch'è un'unità poco meno astratta della prima.

Ma andate mo' fino in fondo, andate fino al *chi*, vale a dire all'individuo vivente e attivo, all'unità reale, ch'è il sostegno e la sorgente attuosa di tutto il processo, e allora soltanto avrete abbracciata la sensazione, come fatto reale e concreto, in tutta la sua verità.

— Ma codesta unità reale, si dice, come la troviamo? Cade essa nella coscienza? È percepibile? rappresentabile? No; dunque è o almeno può essere un'illusione, un aspetto, una relazione del fenomeno psichico ipostatizzata e niente più. Scientificamente è un'asserzione gratuita; ma siccome l'illusione, da cui trae origine, è essa pure un fatto reale, perciò alla scienza corre obbligo di tentarne la spiegazione. Che se possiamo spiegarla senza assumere nuove entità, se possiamo spiegarla col solo fenomeno psichico, non abbiamo il diritto d'andare un passo più in là. —

Chi ragiona così è incamminato a gran passi su quella via, che col pretesto della scienza distrugge la possibilità della scienza. Imperocchè se si pongano alla scienza tali criteri, che escludono dal suo ambito le verità più evidenti e fondamentali, tutto l'edifizio di quella riuscirà campato in aria e non avrà che un valore ipotetico; o, a dir meglio, avrà un valore pratico, ma soltanto pel fatto, che tacitamente si presuppongono ancora taluni di quei veri, che teoricamente sono stati negati o messi in forse. Uno di siffatti criteri che, o espresso o sottinteso, vediamo di frequente adoperato nella polemica contro lo spiritualismo e contro ogni metafisica è questo: essere materia di scienza soltanto il contenuto delle sensazioni. Vero è che a codesto contenuto i filosofi, a cui alludiamo, affibbiano de' nomi che, se fossero conseguenti a sè stessi, non potrebbero affatto applicargli, come sarebbe a dire corpi, movimenti, processi meccanici, fisici, ecc. Ma, ove si rimuova tale inconseguenza, resta, come dissi, il solo e puro contenuto delle sensazioni. Ora questo, secondo che abbiamo veduto poc'anzi, non è in quanto tale che un'astrazione e per sè non ha valore scientifico ove non sia appoggiato, da un lato, alla certezza immediata della coscienza, dall'altro, alla certezza, immediata del pari ma logicamente anteriore e superiore, dei principii assoluti di ragione.

Ora il fatto di coscienza, che guarentisce la realtà del contenuto della sensazione, viene inforsato o negato ogniqualvolta si neghi o s'inforsi la realtà dell'essere cosciente. Chi m'assicura che ci sono al mondo de' corpi, o anche solo che c'è il verde, il rosso, il duro, il sonoro e così via? La mia percezione, cioè la certezza immediata che io vedo, tocco, ecc., o almeno che io provo siffatte sensazioni.

E questa certezza della percezione è prima di tutto certezza di me percipiente. Si potranno accumulare sofismi sopra sofismi, ma non si potrà mai persuadere sul serio a nessuno, ch' egli non sia a sè stesso la prima e più indubitabile realtà.

— Sì — dirà forse taluno —, a patto però di confessare che codesta realtà, di cui vantate l'inconcussa certezza, nè voi nè nessuno ha saputo nè saprà mai che cosa sia. Ora il dire che avete la certezza del vostro *Io*, ma che nel tempo stesso non potete assolutamente averne la più piccola idea, sono due cose che fanno a' pugni. —

Ed eccoci alla famosa questione dell' inconoscibilità dello spirito. Qui dobbiamo dar la parola allo Spencer. Il quale ne' suoi *Principii di psicologia* (1) insegna, che «la so-» stanza intesa nel senso di ciò che serve di *substratum* ai » fenomeni psichici è assolutamente inconoscibile ». E aggiunge che una conoscenza siffatta è inaccessibile non solamente alla mente umana sotto la sua forma attuale, ma a qualsivoglia intelligenza per trascendente che sia.

Or quali sono le prove d'un'asserzione così grave?

La prima è riassunta dall'autore medesimo in questi termini. La sostanza dello spirito « è per definizione ciò » che subisce la modificazione producente uno stato dello » spirito. Per conseguenza se ogni stato dello spirito è una » qualche modificazione di questa sostanza dello spirito,

(1) Parte II, cap. I.

» non ci può essere veruno stato dello spirito, in cui sia
» presente la sostanza dello spirito non modificata ».

Questo argomento pecca per due parti:

1.° Perchè suppone una teorica della conoscenza radicalmente falsa, vale a dire, che nulla possa essere conosciuto, se non è uno stato, un modo d'essere del soggetto, in altre parole, la conoscenza è confusa con la sensibilità. Mentre è vero proprio il contrario, cioè che nulla è conosciuto, nemmeno gli stati sensibili del soggetto, se non hanno prima spogliato questa forma subbiettiva, se non si pongono davanti allo spirito come indipendenti da esso.

2.° Perchè prova troppo, avvegnachè, se codesto argomento valesse, niun oggetto che sia coinvolto sempre in un dato dell'intuizione e ne sia separabile solamente per astrazione sarebbe conoscibile. Se alla nostra coscienza non può essere presente come stato attuale delle sensibilità nient'altro che lo spirito modificato, cioè lo spirito, più la sua modificazione, chi vieta al pensiero di staccare quest'ultima dal suo *substratum* e dal fermarsi su questo solo?

Nè maggior forza hanno gli altri argomenti allegati dallo Spencer.

Uno, per es., è il seguente, che dopo un lungo giro di parole e sul fondamento di presupposti gratuiti del pari circa la possibilità della conoscenza, viene riassunto dall'autore così: «Una cosa non può essere, nel medesimo istan-
» te, soggetto e insieme oggetto del pensiero », il che dovrebbe avverarsi perchè la sostanza dello spirito fosse conosciuta (1).

Io ho dimostrato in un altro mio scrittarello, già ricordato più sopra (2), che la natura della coscienza implica

(1) Op. cit., vol. I, p. 148.

(2) V. *Di alcune difficoltà psicologiche che si risolvono mediante il concetto dell' infinito.* — Atti della R. Accademia dei Lincei, serie III, vol. VIII. Transunti (citato a pag. 24).

una riflessione infinita sopra di sè, senza della quale il pensato si rimarrebbe perpetuamente estraneo al pensante. Ossia, in altri termini, ogni sapere implica un saper di sapere all' infinito. Donde risulta che non ci può essere un vero e proprio atto di conoscenza, se il subbietto non pone, insieme coll'oggetto, quale poi che questo si sia, anche sè stesso. Se ciò è vero, come stimiamo invittamente provato, ne scende una conseguenza direttamente contraria al principio dello Spencer quassù riportato, cioè che in ogni atto di coscienza il subbietto è ad un tempo anche obbietto.

So bene che cosa si potrà opporre a questo ragionamento, vale a dire, che ciò che s'identifica con l'oggetto nell'atto di coscienza non è la sostanza stessa dello spirito, come la chiama lo Spencer, ma soltanto l'atto medesimo di coscienza, vale a dire, una funzione o, come egli direbbe sebbene impropriamente, uno stato dello spirito.

Ma prima di tutto il teorema nostro serve almeno a distruggere il principio generale del filosofo inglese, che niuna cosa possa essere subbietto e insieme obbietto del pensiero.

In secondo luogo poi, se quell' elemento a così chiamarlo, del soggetto che figura nell'atto di coscienza dalla parte del soggetto, non è la sostanza dello spirito, ma l'atto di questa, e invece dalla parte dell'oggetto è non solo l'atto pensativo, ma la sostanza medesima dello spirito, ecco che non avremmo più l'identità perfetta tra il conoscente e il conosciuto; quindi *a fortiori* l'argomento dello Spencer, quando pur fosse vero, non torrebbe la possibilità di conoscere la sostanza dello spirito.

A render più chiaro questo ragionamento, che per la sua sottigliezza e per la difficoltà dell'espressione potrà forse parere oscuro e sofistico, mi sia lecito aggiungere un paragone: Se io penso al triangolo e ad una sua proprietà, abbiamo dal lato del soggetto il pensiero, l'atto pen-

sativo, dal lato dell'oggetto il triangolo e la sua proprietà, più, stando al mio principio, l'atto stesso pensativo. Del pari se io penso alla sostanza del mio proprio spirito, abbiamo dal canto del soggetto la stessa attività cogitativa come nel caso del triangolo, e dal canto dell'oggetto la sostanza dello spirito, più l'atto cogitativo. Ora perchè mai questo secondo elemento dovrebbe nascondere l'oggetto (la sostanza dello spirito) più di quello che l'atto stesso nasconda il triangolo?

Veniamo all'ultimo e più forte degli argomenti dello Spencer. Conoscere una cosa — così egli scrive [1] — è classificarla; occorre dunque che essa abbia degli attributi comuni con qualche altra cosa già nota. Ma, sia che cogli idealisti non si ammetta altra sostanza tranne lo spirito, sia che coi realisti si contrapponga a questo una realtà esterna opposta allo spirito, in nessun caso lo spirito può essere comparato a qualche altra cosa e però classificato; dunque è assolutamente inconoscibile.

Abbiamo detto che questo è l'argomento più forte, e infatti esso è il più terribile scoglio, contro del quale minaccia di rompere ogni teorica della conoscenza. Se, come pare, ogni cognizione ne presuppone un'altra, cadremo o nel processo all'infinito o in un circolo; in ambi i casi nulla mai potrebb' essere conosciuto.

Codesta forza è per altro nel tempo stesso la sua debolezza, perocchè gli si può contrapporre questa confutazione apagogica. Se l'argomento suddetto provasse, nessuna conoscenza sarebbe possibile; ma noi qualche cosa conosciamo, *ergo* non prova.

D'altra parte non prova la tesi dello Spencer appunto perchè prova troppo.

Chi poi volesse tentare di risolvere la difficoltà in ma-

(1) Op. cit., vol. I, p. 148.

niera diretta, cioè dimostrando che qualche cosa può essere conosciuta per sè, senza che sia bisogno di riportarla ad altro, crediamo che avrebbe a tenere l'una o l'altra di queste due vie. O mostrare che ci sono nello spirito umano una o più idee originarie direttamente note (come ha fatto il Rosmini coll'idea dell'*essere*), alle quali poi riferendosi tutti gli altri possibili oggetti di conoscenza, diventano effettivamente conosciuti; o mostrare che lo stesso atto pensativo è il primo cognito in sè stesso.

Non è nostra intenzione discutere qui a fondo siffatta questione; il che non si potrebbe senza ripigliare fino dai suoi principii e trattare per disteso tutta la teorica della conoscenza. E d'altra parte ciò non è nemmeno necessario, domandandosi per noi soltanto che si accordi per la *sostanza dello spirito* quello che si concede riguardo a tanti altri concetti, i quali in rispetto all'essere conosciuti si trovano in condizioni identiche o simili a quello. Pure un cenno crediamo di potercelo permettere.

E prima di tutto ci pare d'intravvedere la possibilità di ridurre a una sola le due soluzioni poc'anzi accennate, quella cioè che riconosce alcune idee come patrimonio originario dello spirito e quella che lo vorrebbe circoscritto alla stessa funzione cogitativa (1). Se si riuscisse a dimostrare che tuttociò che è conoscibile è pensiero, e che il pensar le cose (preso questo termine nel suo più lato senso) non è altro che un ripercorrere col proprio pensiero il disegno ideale che è nelle cose stesse e che le fa essere quello che sono, si avrebbe in mano un filo conduttore per uscire dalla difficoltà che ci si è parata innanzi e da molte altre, che s'aggruppano intorno al problema della conoscenza; e di più si troverebbe quella conciliazione, a cui

(1) Conformemente all'aforismo leibniziano: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.*

accennavo testè, tra due indirizzi gnoseologici, che sembrano tra loro differentissimi, se non anche diametralmente contrari.

Di questo tentativo darò qui sommariamente un abozzo.

In tutti i nostri pensieri (verità messa in viva luce dal Kant, ma molto più vecchia di lui) si debbono distinguere due elementi: il sensibile o fantastico o intuitivo che voglia dirsi, e l'ideale o intellettuale o discorsivo. Nè qui importa d'esaminare se i nomi impostigli dal Kant di materia e forma siano bene appropriati e, quello che più è, se la natura propria di ambedue gli elementi sia stata da lui e da' posteriori filosofi concepita esattamente. Il fatto capitale è l'esistenza e l'intreccio perpetuo di que' due fattori, rimanendo essi per altro essenzialmente distinti fra di loro. Dove si noti che il fattore discorsivo spesso nella coscienza è simboleggiato da alcuni elementi dell'altra specie, ma forse non si può dire che lo sia sempre; in ogni caso poi non si confonde mai con quelli in modo che un'analisi accurata non lo possa distinguere (1). Se noi ora prescindiamo dalla percezione attuale e guardiamo soltanto alle funzioni del pensiero propriamente detto, il primo elemento, che non è mai del tutto assente, ma, come vedremo, può essere attenuato fino all'evanescenza, consiste sempre nella riproduzione d'una sensazione o d'un sentimento; pertanto la sua origine è nota; qual'è quella del secondo?

Si avverta anzi tutto che l'elemento formale o discorsivo consiste sempre in relazioni. Qui tuttavia conviene

(1) *Anschauungsloses Denken ist eine philosophische Finktion.* Così il Kroman, op. cit., pag. 15. Si deve per altro osservare che, se anche ogni elemento del pensiero è accompagnato nella coscienza da un'immagine, la possibilità d'adoperarne una anzichè un'altra e spesso eterogenee affatto tra di loro, prova che il fantasma non è il contenuto del concetto, ma solamente gli serve di appoggio.

fare una distinzione. Delle relazioni ce ne sono necessariamente anche nell'elemento sensibile; il che è tanto vero, che la nostra coscienza non apprende forse mai un elemento sensibile isolato e la qualità specifica del vario contenuto della sensibilità è determinata forse meno dalle differenze degli stimoli esterni e degli apparati organici che dalle differenti maniere d'aggruppamento degli elementi semplici, che è quanto dire dalle relazioni intrinseche di questi. Ma codeste sono relazioni esistenti di fatto, non poste dal pensiero, e anzi nella massima parte dei casi non appariscono nè possono apparire come tali e nella coscienza sono rappresentate unicamente da una differenza inanalizzabile del contenuto sensibile (1). Guardando invece l'attività stessa cosciente, il pensiero, si vede che prossimamente consiste nel porre delle relazioni, di cui l'unire e il distinguere sono le primordiali e fondamentali. E questo è un fatto nuovo che si sovrappone al sentire e lo pervade in tutti i sensi, sicchè tanto un sensibile è capace d'essere ridotto a

(1) Anche quando i termini sensibili d'una relazione appariscono distinti e la relazione stessa provoca un'apprensione più viva dei termini stessi, è profondamente erroneo il dire, come fanno i più de' moderni psicologi, che la relazione, la differenza, p. es., è sentita. Io ho fatto toccar con mano più d'una volta codesto gravissimo errore psicologico e specialmente nella esposizione e critica della *Psicofisica* del Fechner, pubblicata molti anni sono nel *Politecnico*. Così se io tuffo le mani dapprima in un'acqua a 40 gradi e di poi in una a 10, io non ho già tre sensazioni, cioè quella d'un dato calore, poi d'un dato freddo e terzo quella della differenza delle temperature. La relazione di differenza apparisce nel fatto sotto la forma d'una sensazione di freddo più viva, che non sarebbe stata se prima di tuffar le mani nell'acqua a 10°, la avessi tuffata in una a 15° anzichè a 40°. Ma la relazione di differenza, come tale, apparisce nella mia coscienza solo quando io dico a me stesso: quest'acqua ha una temperatura assai più bassa della prima. E questo è un atto del pensiero, non della sensibilità.

oggetto del pensiero, quanto è suscettivo d'essere così penetrato ne' suoi aggruppamenti da questa azione del pensiero.

Fino a che queste azioni della mente non si separano dagli elementi sensibili con cui sono intrecciate, il pensiero si muove nel campo del sensibile. È già un pensare, non punto un mero sentire, in forza appunto di quelle operazioni; ma è un pensare sensato, perchè l'azione del pensiero è inseparata dalla materia su cui si esercita.

Ma quando l'operazione stessa, massime se ripetuta sopra materiali differenti, si ripresenta alla coscienza da sè e, staccandosi da quei materiali, viene ripensata separatamente, rimane in noi il tipo dell'operazione in sè medesima e questo diventa un puro pensare discorsivo.

A cosiffatti elementi credo possano ridursi tutti i concetti formali. Nè perciò vestono essi un carattere meramente subbiettivo; perchè questi procedimenti dello spirito, a cui alludiamo, questi movimenti del pensiero, come li direbbe il Trendelemburg, non fanno altro che seguire e riprodurre le relazioni dell'oggetto; ed è questo appunto il carattere essenziale dell'intelligenza, come abbiamo ripetutamente osservato nei capitoli precedenti, di non alterare o svisare per nulla ciò che apprende, di lasciarlo trasparire tal quale, di confondersi e quasi immedesimarsi con esso, donde l'antico detto: *intellectus est ipsa res intellecta.*

Non è quindi meraviglia se molti vocaboli, che pure certissimamente intendiamo, non paiono presentare al pensiero verun contenuto; donde nasce il fenomeno già così acutamente osservato da S. Agostino: *si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti velim explicare, nescio* (1). Noi cerchiamo sotto di essi un elemento intuitivo, che non hanno; ecco perchè ci paiono vuoti di significato. Ma cer-

(1) *Confess.*, lib. II, cap. 14.

tamente li intendiamo; li intendiamo anzi più perfettamente assai che non i vocaboli significanti cose sensibili, perchè si immedesimano con una pura operazione del pensiero. Servano d'esempio i termini: *dolce*, *freddo*, *verde*, che si riferiscono direttamente a un dato della sensibilità; *unità*, *eguaglianza*, *possibilità*, che esprimono concetti formali e astratti da ogni elemento sensibile. I primi, se ben si guarda, sembrano perfettamente intelligibili e non lo sono affatto; essi non possono che ridestare l'eco d'una classe di sensazioni, ma alla mente nulla dicono. Perciò si può dire che gli elementi semplici della sensibilità rimangono non sciolti ma solamente sospesi nel pensiero, sono quasi atomi refrattari all'azione di questo. I secondi non richiamano veruna sensazione, veruna immagine, è al più l'abitudine o forse il bisogno che abbiamo d'appoggiar sempre il pensiero a un elemento fantastico, suggerirà i simboli, per esempio, d'un punto visibile, di due linee eguali e parallele o somiglianti. Ma che s'intendano perfettamente, ne è prova l'uso continuo che ne facciamo nei nostri ragionamenti, l'esatta distinzione di essi da ogni altro concetto più o meno affine, il non esitar mai davanti a quelli come suol farsi davanti ad espressioni oscure. Dico poi non esitare, alludendo agli infiniti casi in cui entrano come elementi necessari, come giunture dei nostri pensieri. L'esitazione invece comincia ed è anzi grandissima, quando, sorta la riflessione filosofica, essi non sono più organo o parte integrale del pensiero, ma isolatili e messili, a dir così, sotto la lente microscopica, vorremmo trovare in essi quello che, come s'è detto, non hanno un contenuto sensibile, o almeno pretendiamo coll'analisi di risolverli in altri. Il qual ultimo processo, se è possibile rispetto a molti, non può essere per tutti, giacchè il composto presuppone il semplice.

E qui s'affacciano due problemi che noi dobbiamo contentarci di accennare, cioè:

1.° Determinare se e fin dove è possibile, la vera e propria natura della funzione cogitativa.

2.° Esaminare se sia fattibile di ridurre a questa origine tutti, senza eccezione, i concetti puri e gli elementi discorsivi di qualunque concetto. Della quale indagine sarà parte anche questa, di vedere se le operazioni dello spirito non solamente contengano tutti gli elementi del fattore discorsivo dei nostri pensieri, ma anche la ragione del vario valore di quelli, come sarebbe a dire la necessità logica e morale, la possibilità, le attinenze necessarie con altri e via dicendo.

Che la parte ideale d'ogni concetto sia un sistema di relazioni, e che ogni relazione sia l'equivalente obbiettivo d'una funzione del pensiero (ciò che abbiamo tentato dimostrare in uno scritto già di sopra citato (1), e altrove) non apparirà dubbio, chi guardi al modo di formazione dei concetti e sopratutto se si consideri come l'esporre un concetto non sia altro che un risolverlo in uno o più giudizi e che quando per un concetto non abbiamo un vocabolo peculiare, vi si sostituisce una perifrasi, che è quanto dire una o più proposizioni, quindi uno o più giudizi (2).

(1) *D' un' erronea interpretazione d' alcuni fatti psichici* ecc. Atti della R. Accademia dei Lincei, serie III, vol. VI. — V. sopra pag. 58.

(2) Stando al Trendelemburg *(Logische Unters.*, vol. II, p. 211) il merito di avere riconosciuto che ogni concetto ha per base un giudizio spetterebbe al Gruppe *(Wendepunkt d. Phil.* im 19.ten Jahrh. 5.48, 5.80, che io non ho mai avuto occasione di vedere). Niuno per altro credo abbia definito il concetto come io soglio definirlo, vale a dire *un sistema di giudizi psicologicamente consolidato e che ordinariamente si riproduce nella coscienza per mezzo d' una parola.*

Ma il grado massimo di semplicità e di chiarezza sarebbe raggiunto da questa teorica, qualora si riuscisse a ricavare tutti gli elementi formali, discorsivi, del nostro pensiero dall'*è* e *non è* del giudizio, ossia dalla relazione originaria del predicato col subbietto logico (¹).

(1) Questo tentativo, per non parlare della deduzione kantiana delle categorie (chè temerei di noiar troppo il lettore ricordandola, tanto ci assordano tuttodì gli orecchi coll'incessante ripetizione di ciò che si trova in tutti i manuali), è stato fatto anche dal Rosmini, colla differenza che questi parte dall'idea innata dell'*Essere* anzichè dalla funzione cogitativa, che per lui è derivata da quella. Se però si potesse condurre a buon fine la conciliazione di cui io parlo, la soluzione rosminiana avrebbe valore sotto tutti due gli aspetti, cioè varrebbe così per la funzione pensativa, come per l'idea obbiettiva.

Si può considerare come tendente a questo fine anche un lavoro pubblicato anni sono dal Zeising (*Zeitschrift für Philosophie u. phil. Krit.* Band 55 et seqq.) nel quale sostiene che il concetto dell'*essere* ha tre forme fondamentali, di *esistenza*, di *predicato universalissimo* e di *copula logica*. Egli vuol poi dimostrare che queste tre forme si riducono ad una, perchè l'*Essere* nel secondo significato è il concetto più ricco, anzichè il più povero, come credesi comunemente, e però gli compete l'*essere* nel primo significato, cioè l'*esistenza*. In quanto all'*è* copula, esso non sarebbe altro che l'*essere* nel secondo significato, cioè come predicato universalissimo, perchè questo è il vincolo necessario tra ogni concetto inferiore (subbietto logico) e il superiore (predicato). « La rosa è un fiore » equivale, secondo lui, a « rosa ente fiore », il primo passo alla predicazione consistendo nel salire al concetto supremo più ampio di tutti.

La trovata è ingegnosa, ma per mio avviso non regge; perchè, anche per connettere il predicato universalissimo *(ente)* col soggetto, occorre daccapo la copula, nè « rosa ente fiore » è ancora un giudizio, se non lo si completi così: « la rosa *è* un ente che *è* un fiore ».

E poi il predicato più ampio come può servire di nesso tra un concetto dato e uno superiore a questo, ma più ristretto del primo? O non sarà piuttosto il medio che servirà da veicolo e da nesso

Non già, intendiamoci, nel senso che l'atto della predicazione, ovvero la relazione logica che corre tra predicato e subbietto possano contenere germinalmente in sè tutto il mondo ideale in modo da non aver, si può dire, bisogno d'altro che d'aprirsi per emetterlo dalle loro viscere; bensì nel senso che questa semplicissima funzione e questa semplicissima relazione, che n'è l'equivalente obbiettivo, applicandosi dapprima a un contenuto puramente sensibile, poi via via ai prodotti di questa prima applicazione, perciò a relazioni di relazioni, generino tutti quegli atti che, guardati dalla parte del soggetto, saranno atteggiamenti del pensiero, guardati dalla parte dell'oggetto saranno idee pure, concetti più e più astratti, categorie e così via. Press'a poco nel modo che l' 1+1 genera tutti i numeri e l'addizione e la sottrazione tutte le operazioni e funzioni aritmetiche.

Ma torniamo a bomba, chè davvero gli è tempo. La *sostanza dello spirito*, presa non concretamente, ma astrattamente e in separato dal fenomeno psichico, è senza fallo un concetto, non un'intuizione, e sebbene sia implicata in ogni coscienza riflessa, certo non vi può mai apparire nuda di determinazioni; ma ciò non impedisce che ne abbiamo conoscenza più di quel che il vedersi i corpi sempre

tra l'inferiore, il supremo? E i giudizi negativi? « La rosa non è un'alga », se l'argomento del Zeising valesse, sarebbe un giudizio che incomincia con escludere *la rosa* dall'*essere*.

Il che sia detto a mostrare, che se l'*è* copula s'immedesima con l'*essere* predicato universalissimo e con l'*essere* nel senso di *esistenza*, ciò non potrebbe derivare dalle ragioni allegate dal Zeising.

E qui vogliamo ancora ricordare, che questo autore nella discussione di tale argomento non mostra d'avere affatto notizia della filosofia rosminiana, posciachè scrive, che nessuno, per quanto gli è noto, ha mai tentato di ridurre ad uno quei tre significati della voce *essere*.

rivestiti di qualche colore impedisca di concepire il solido geometrico incoloro [1].

E ora lasciando lo Spencer ci conviene prendere per un momento in considerazione quello che sull'argomento della sostanza dell'*Io* ha scritto il Wundt nella sua *Dottrina della conoscenza* [2].

Alla pag. 496 e in molti altri luoghi questo autore afferma nel modo più esplicito che l'esperienza interna, per sè considerata, ci fornisce delle cognizioni assolute e dice non esservi una ragione al mondo per pensare che gli oggetti di codesta esperienza non siano tali quali li percepiamo. A leggere queste parole, dopo tutte le relatività di cui i filosofi d'oggidì ci riempiono gli orecchi, dopo il capogiro onde ci sentiamo minacciati da tanti dubbi, da tante negazioni, diciamolo pure, da tanti sofismi, ci pare di toccar finalmente la terra coi piedi ed esclamiamo: Sia lodato Iddio! che qualcosa almeno ci lasciano di vero e di certo; e quando avrò il mal di capo, almeno non sarò tormentato dal sospetto che quello che a me par tale non sia invece un prurito in un piede o un odor di garofano.

Ma il conforto, che questa verità proclamata risolutamente ci aveva arrecato, è di corta durata e si assomiglia

(1) Il prof. F. Masci, nel libro da lui recentemente pubblicato col titolo: *Coscienza, volontà, libertà*, sebbene si occupi non dell'*Io* sostanza, ma dell'*Io* coscienza, ha ben notato le incertezze del pensiero dello Spencer su questi problemi e conchiude energicamente: « Siccome in fine un soggetto ci deve essere, e noi non » possiamo, come vuole Hume, essere una serie, così lo Spencer » pensa che noi siamo forse un legame, un *nexus*, una forza ner- » vosa circolante in una struttura organica, ovvero quello che è in » fondo a tutte queste cose, e di cui possiamo dire soltanto che non » ne sappiamo niente, e che è una parte dell'*inconoscibile*, in cui » non si distingue più nulla e tutte le vacche sono nere », pag. 54 e seg.

(2) *Erkenntnisslehre*, vol. I.

a quello che provava Renzo quando il famoso avvocato di Lecco gli leggeva la grida di Ferrer. La conseguenza che il Wundt deduce da codesta premessa è la più strana e inaspettata che ci potesse capitare tra' piedi e per di più è desolante se altra mai. Figuratevi che, se egli ha ragione, noi neppure esistiamo, o almeno non siamo che un fatto, quand'uno non volesse contentarsi d'essere un corpo. Il fatto interiore, egli dice, appunto perchè è fornito d'una realità immediata, appunto perchè è tale quale apparisce nella coscienza, non accenna ad una sostanza. Che è quanto dire che sta da sè, come chi dicesse campato nel vuoto.

C'è bensì, prosegue il Wundt, un'occasione dalla quale veniamo stimolati ad applicare il concetto di sostanza anche al fatto interno, e questa è il commercio in cui vediamo essere i fatti psichici cogli oggetti esteriori; ma per soddisfare a codesta esigenza non è bisogno d'altro che di sostanze materiali, tali cioè quali siamo indotti ad escogitarne per spiegare i fatti esteriori. Quindi l'essere spirituale (*das geistige Sein*) risolvesi tutto quanto in fatti e fenomeni; come base sostanziale basta l'organismo.

Vero è, soggiunge egli, che a render possibile l'azione reciproca delle sostanze si richiede che venga eliminata la separazione spaziale; ma questa d'altronde non appartiene ai corpi se non nella nostra intuizione, onde si deve supporre che anch'essi abbiano un *essere interno*, il quale permetta il mutuo scambio dell'azione e della passione.

Ora qual'è la conclusione di tutto codesto ragionamento? La sostanza materiale aver due maniere d'esistenza o, se piace meglio, avere un'esistenza che può venir concepita sotto due aspetti opposti; da fuori è percepita come corporea, ossia con le determinazioni spaziali e tuttociò che a queste consegue; considerata in sè e per di dentro è qualcosa di affine a ciò che concepiamo come spirito.

E l'*Io*, il principio cosciente? questo sta, a così dire, da sè; è un'attività senza agente, un fenomeno che apparisce a sè medesimo e nulla più.

Per tal modo quello che possiede una realità immediata, quello che apprende sè stesso e porta in sè la certezza incrollabile dell'esser proprio, dilegua in una specie d'ombra senza corpo; mentre alla materia, la cui realità è data solo mediatamente e sulla cui natura intima non si possono fare che delle congetture appoggiate a raziocinii assai incerti, viene accordata quella che è propria e vera realità, la realità sostanziale.

Abbiamo veduto in altro luogo (1) come il Wundt erroneamente attribuisca il concetto dello Hume al pensiero popolare, pretendendo che questo « non veda nelle cose » altro che un complesso di sensazioni, a cui attribuisce » un'immediata realità ». Medesimamente in riguardo allo spirito egli scrive (2) che « quella *cosa interna*, che il lin» guaggio chiama anima, « per il pensar naturale » non » consiste in nient'altro che nel rappresentare, sentire e » pensare », e l'anima, come sostanza metafisica, essere un prodotto delle lucubrazioni filosofiche.

Ora che il pensiero volgare non distingua riflessamente la sostanza dai fenomeni, che non si formi il concetto astratto della prima per contrapporlo ai secondi, come abbiamo veduto esser vero per rispetto alla sostanza corporea, così è vero in riguardo allo spirito. Il pensar popolare è più sintetico che analitico e quando tenta di formulare distintamente i varii fattori de' suoi concetti, per lo più si smarrisce e confonde. Di qui la grossolanità dei primi tentativi metafisici riflessi, mentre una metafisica naturale e diretta è contenuta in ogni pensiero umano. Ma nel-

(1) Ved. il cap. precedente pag. 117.
(2) Op. cit., vol. I, pag. 418.

l'interpretare il pensiero popolare dobbiamo alla nostra volta guardarci dall'introdurvi delle distinzioni che esso non fa. Perciò è inesatto il dire che l'anima è per lui il *rappresentare*, il *sentire*, il *pensare*; anzi è piuttosto il *rappresentante*, il *senziente*, il *pensante*. Il fatto, lo stato, il fenomeno interno è concepito indiviso dal suo sostegno sostanziale; ma ciò non vuol dire che venga scambiato con questo. Bensì è riferito naturalmente a questo, senza che i due termini della relazione vengano pensati l'uno separatamente dall'altro. E anche qui lo stato, il fatto, non è riferito a un sostegno *ignoto*, alla *cosa ignota*, sibbene alla cosa, al sostegno, noto per l'appunto in queste sue attività e modificazioni di cui è sostegno. Infatti nessuno, e sia pure straniero a ogni riflessione filosofica, crede che i suoi atti e stati dell'ieri siano una cosa sola con quelli dell'oggi, che il piacere d'ieri sia il dolore d'oggi; bensì che il subbietto di quelli è ancora il subbietto di questi, che quel medesimo che ha goduto ieri, oggi soffre, che quello che ieri ha fatto un calcolo, oggi ha riconosciuto che il calcolo era sbagliato e così via.

Ermanno Lotze in varii luoghi del suo Microcosmo accenna a quell'intemperanza dell'investigazione, per cui si vorrebbe sapere qualche cosa là dove non c'è più nulla a sapersi, e proprio in rispetto all'anima notava come sia futile la pretesa di conoscerne la natura indipendentemente dalle sue manifestazioni. Ed io medesimo alcuna volta paragonai codesta pretesa smodata e irragionevole a quella d'uno che, arrivato al centro della terra, si ostinasse a voler scendere ancora più basso. Strano a dirsi! Sono innumerevoli le cose che l'uomo ignora e anche quelle che ignorerà sempre. Eppure sembra ch'egli si compiaccia di dichiarare ignote e inconoscibili quelle che ha più sottomano, quelle che anche l'uomo rozzo non ignora del tutto, perchè costituiscono il fondamento d'ogni conoscenza. Tra

queste, se guardiamo ai concetti astratti, precipui sono l'*essere*, l'*uno*, la *causa*; se guardiamo alle nozioni concrete, c'è in primo luogo la sostanza dell' *Io*. Della quale certamente non sappiamo nè come ell'abbia cominciato ad esistere, nè come sia unita al corpo, nè sopratutto quello che sarebbe se la non avesse coscienza di sè, se non avesse sensazioni, se non provasse piaceri e dolori, se non ricordasse, se non immaginasse, non pensasse, non desiderasse, temesse, volesse; il che è come dire non sappiamo quello che l'anima nostra sarebbe, se non fosse l'anima nostra, se non fosse un'anima, se fosse una tutt'altra cosa da quello che è. O che direste d'un matematico, il quale dopo aver risoluta un'equazione e trovato per es. che $x = \frac{a}{b}$, dicesse ch'egli non conosce affatto quello che x sia, perchè non sa ch' cosa esso sarebbe indipendentemente dalla sua relazione verso a e b?

Il Wundt accusa [1] il concetto metafisico dell'anima-sostanza di materialismo, in quanto non si potendo (secondo ch' egli scrive) da considerazioni puramente psicologiche dedurre nient'altro che la necessità di supporre in via generica una sostanza spirituale, tutte l'altre determinazioni vengono naturalmente desunte dal concetto della materia. Donde nasce, egli soggiunge [2] « che le due principali » maniere di considerare la materia, cioè la supposizione » d'una materia illimitatamente estesa e divisibile all'infi» nito e l'atomistica, hanno i loro corrispondenti nell'ilo» zoismo e nella dottrina delle monadi ».

Rigettato così il concetto d'una sostanza dell'anima, come quello che illegittimamente applicherebbe all'esperienza interna quello che vale solamente dell'esterna, il

(1) Op. cit., vol. I, pag. 488.
(2) Ibid.

Wundt riserba invece pel soggetto de' fatti psichici il concetto di *cosa in sè* (1).

E qui a schiarire la discussione credo necessario inframmettere un cenno sulla distinzione che il Wundt medesimo vorrebbe stabilita fra i due concetti di *sostanza* e di *cosa in sè*.

Dopo attribuito al Kant il merito d'aver distinte fra di loro queste due nozioni, egli lo accusa d'avere indebitamente identificato questa opposizione con quella che corre tra la *parvenza* e la *cosa in sè*. La sostanza, egli dice giustamente, non è mai parvenza, fenomeno; bensì è un concetto metafisico, mentre pel Kant appartiene alla cerchia gnoseologica. Dunque in luogo di due termini il Wundt ne pone tre: il fenomeno, la sostanza, la cosa in sè. La differenza poi tra' due ultimi consiste essenzialmente in codesto, che la sostanza non è l'oggetto qual è in sè stesso, bensì sempre quale è *per noi*, cioè condizionato alle leggi dell'intuizione e del pensiero. Pretendere di raggiugner l'oggetto quale è in sè, indipendentemente dalle leggi del conoscimento, è una pretesa esagerata e intrinsecamente impossibile. Ed è « singolare « — scrive egli (2) — » come s'in- » contrino in codesto per l'appunto il razionalismo onto- » logico, il quale afferma di conoscere l'essenza delle cose » qual'è in sè stessa, e quell'empirismo scettico il quale » pretende che si separino i fatti obbiettivamente dati dal » pensiero che noi facciamo intorno ad essi, e che debbasi » riconoscere come reale soltanto ciò che resta dopo eli- » minato il pensiero. Codesto residuo si riduce allora a un » qualche imperfetto prodotto del pensiero, nel quale si » dimentica affatto il pensare che vi ha effettivamente coo- » perato ».

(1) *Das denkende Subject ist für sich selbst durchaus nur Ding an sich.* Ibid., pag. 499.

(2) Op. cit., vol. I, pag. 496.

Quest' ultima osservazione è arguta e contro l'empirismo conserva tutta la sua forza. Ma essa nulla prova contro una teorica della conoscenza, che non confonda il pensiero con la sensibilità e riconosca, siccome noi facciamo, la perfetta trasparenza di quello, vale a dire, che il pensiero, in quanto tale, nulla aggiunge e nulla toglie al suo oggetto, come quello la cui natura ed essenza consiste in null'altro che nel porre e affermare la cosa com'ella sta.

Nulla poi di così ibrido e inconcludente come il concetto della sostanza, quale lo vorrebbe il Wundt (1). Ibrida, ho detto, perchè non appartiene nè alla sfera dell'esperienza, nè a quella della metafisica; non alla prima per questo che il pensiero scientifico — secondo ch' egli scrive — non si ferma al fenomeno, ma cerca un oggetto di là da questo e vi lavora attorno rettificandolo fino a che abbia raggiunto un concetto della sostanza che regga alla prova (2); non alla seconda, perchè, come abbiamo veduto, egli non le accorda il valore di *cosa in sè*, e la vuole condizionata alle leggi subbiettive della rappresentazione.

Donde nasce che codesto concetto della sostanza rimane come chi dicesse a mezz'aria e, secondo che ho detto dianzi, riesce inconcludente. Perocchè con esso non si va in fondo alla questione metafisica, e anche restringendone l'applicazione all'esperienza esterna, come vorrebbe il Wundt, ci lascîa senza risposta circa la vera natura della materia.

Di qui viene ancora che un siffatto concetto della sostanza gli riesce inapplicabile allo spirito e su questo pure restiamo al buio peggio di prima.

L'autore, per dire il vero, ci assicura « che la proposizione, ogni realità obbiettiva essere per noi mediata » vale a dire avvincolata alle leggi del nostro conoscimen-

(1) Ved. l'appendice alla fine del capitolo precedente.
(2) Op. cit., pag. 495.

» to, non iscrolla menomamente la certezza della cono-
» scenza ([1]) » ; ma codesta assicurazione ci assicura poco, quando ci si è detto e ripetuto che queste leggi ci fanno apparir le cose differenti da quello che sono in sè stesse e che il vero essere di queste rimane di là d' un abisso invalicabile.

Tornando all' anima, il Wundt, come s' è visto, afferma risolutamente che *il subbietto è per sè stesso una cosa in sè*, ossia che niuna forma dell' intuizione o del pensiero si frappone fra il soggetto e lui stesso ; egli apparisce a sè quale è in sè. Ma identificandosi il subbietto col rappresentare, sentire e pensare, anzichè farne il rappresentante, senziente e pensante e negandoglisi la sostanzialità, questa affermazione ha l' aria poco meno che d' una canzonatura. Perciocchè il sentire, il pensare, e così dicasi di tutte l'altre funzioni psichiche, sono fatti che succedono nel tempo e dei quali niuna porzione dura nè si mantiene identica a sè stessa ; cosicchè, se il subbietto non è altro che il fatto psichico o l' insieme di questi, l' *Io* e lo spirito non ha maggiore realità e consistenza di quella s' abbia il vento che agita la massa atmosferica, l' ebullizione d' un liquido o qualsivoglia processo considerato separatamente dalla sostanza in cui e da cui viene effettuato. E mentre nel corpo si riconoscono come due cose ben distinte l' organo e la funzione (non essendoci veruno, per quel poco ch' io ne so, il quale insegni lo stomaco non essere altro che il digerire e i polmoni non altro che il respirare), nell'ordine psichico si avvererebbe proprio il contrario. Vero è che, non rassegnandosi facilmente il pensiero umano a codesta violenta quasi non dissi castrazione, si finisce poi sempre col ridare al fatto psichico un *substratum* sostanziale e, non essendoci più anima disponibile, gli si fa la limosina

(1) Op. cit., pag. 496.

d'una sostanza a prestito, cioè di quella degli organi e quindi della materia.

Ma qui mi par di vedere il volto d'un qualche profondissimo metafisico atteggiarsi a un sorriso fra il disprezzo e la compassione; mi pare di udirlo borbottare fra i denti: Oh il novizio! oh l'ignorante! Egli non sa distinguere i diversi ordini e gradi della speculazione. Quando si attribuisce al processo psichico, come sua base, un organo del corpo, come quando questa base si ascrive ad una funzione organica o ad un processo fisico o chimico, siamo nel primo strato, siamo ancora in un ordine di pensieri che, sebbene collocato più sotto della superficie fenomenica, è ancora lontano dal nucleo centrale. Aspetti che scendiamo a questo e quivi vedrà che il suo scandalo da pusillo si dissiperà, e si dissiperà per opera d'uno scandalo ancor maggiore, si dissiperà quando non più solamente la psiche, ma gli organi medesimi, i corpi, le molecole, gli atomi, la materia, vedrà scomparire come formazioni posticce del pensiero che erano, e in fondo in fondo al crogiuolo rimanere soltanto il processo, il *fieri*. Allora e solamente allora non si meraviglierà più se l'anima si riduce al un processo, dacchè tutto è processo, e se, per impossibile, qualcosa non lo fosse, questo anzichè il più nobile degli esseri, qual è lo spirito, ne sarebbe il più vile, sarebbe il *caput mortuum*, la scoria dell'essere.

Le quali profondissime verità sono state dapprima intravvedute dai genii dell'antichità, sebbene poi scombuiate e soffocate dalla prepotenza della corrente platonico-aristotelica, che dominò da tiranna per secoli e secoli; ma finalmente i genii moderni non solo le hanno ripescate, ma le hanno chiarite, dimostrate, messe alla portata anche dei minori ingegni e sopratutto condotte al loro ultimo compimento. Fino il πάντα ῥεῖ di Eraclito fu depurato dall'inutile appendice del πάντα, che vi era rimasto appiccicato da

un resto di pregiudizio volgare; la spuria coagulazione del soggetto è disciolta e resta limpido e schietto il ρεῖν, ultimo e solo fondo d'ogni cosa.

A questo punto collocatevi, se volete parlar di metafisica, e allora vi vergognerete dei puerili vostri clamori per la sostanza dello spirito che il pensiero moderno ha fatto dileguare. È dileguata del pari, non ne dubitate, anche quella del corpo; solo si concede, per comodo degli iniziati di primo grado e per agevolare il linguaggio filosofico, che si parli ancora d'organi e di materia, quasi fossero entità sostanziali. Ma noi, noi filosofi, dico, del grado supremo, si sa che gli è un modo di dire e nulla più. Per questo non c'inquietiamo, come tu fai ingenuamente, allorchè udiamo qualche fisiologuzzo ripetere che il *substratum* dei fenomeni psichici non è già l'anima ma il cervello; anzi lo diciamo anche noi, per la ragione che un pregiudizio solo val meglio di due e che il materialista, se non altro, è libero dalle fisime dello spiritualismo. Ma poi ridiamo sotto i baffi anche del fisiologo materialista, che crede, ingenuo alla sua volta, alla sostanzialità della materia.

Così mi figuro abbia conchiuso la sua arringa il metafisico mio censore. Al quale che cosa avrei a rispondere, se non: sapevamcelo! E tutte codeste belle ragioni e la coagulazione e lo squagliarsi e il *caput mortuum* sono ormai le ultime foglioline verdi d'un gran tronco che è disseccato dalle radici. Ed è disseccato appunto perchè, troppo innamorato della luce e dell'aria e vedendo innalzarsi rigogliosi i suoi rami verso il cielo, credette che anche le radici potessero nuotare e vigoreggiare nell'etere, onde le divelse dal suolo ov'erano solidamente abbarbicate.

Insomma il concetto di sostanza può avere dell'oscuro e del misterioso quanto si vuole e il pensiero può irritarsi a suo talento nel girargli dattorno senza trovar modo di penetrarlo; ma accettarlo deve; e chi lo rifiuta o tenta

risolverlo vuoi nell'idea, vuoi nel flusso del divenire, si trova alla fine ad aver perduto ogni solido punto d'appoggio e ricade poi nel volgare materialismo.

Del resto, non ci stanchiamo di ripeterlo, se il concetto di sostanza è necessario a integrare l'esperienza esterna e a conciliarla colle esigenze della ragione, esso è domandato con un'insistenza e con un diritto ancora più forte dall'esperienza interna. Anzi appena si può dire ch'esso serva a integrarla, dacchè è compenetrato e coinvolto in essa.

Nell'esperienza esterma la sostanzialità delle cose ci si annunzia nella nostra passività; si annunzia, ma rimane, a dir così, sulla soglia. Noi non la cogliamo in sè stessa, e di qui il dubbio, che di quando in quando si solleva, non forse tutto il mondo di fuori sia una pura nostra rappresentazione. Ma nell'esperienza interna la rappresentazione non è per modo niuno separabile da quello che l'ha; non si oppone a lui come cosa esteriore; non è concepibile come stante per sè; nell'esperienza interna, in una parola, la nostra propria sostanza permanente è concresciuta col fenomeno transitorio.

Il Broglie [1], combattendo la teoria di Stuart Mill, fa un'osservazione giustissima. Nelle sensazioni della vista e dell'udito, così egli, l'*Io* può essere considerato come un recipiente, come un semplice spettatore. Ma nel dolore egli è paziente, nella libera reazione è agente e in ciò l'attività e la passività sua si appalesano ad evidenza.

L'osservazione, come ho detto, è giusta; ma egli avrebbe potuto allargarla e stabilire cotesta differenza sulla sua vera base psicologica, quando avesse distinto accuratamente nel contenuto della coscienza l'elemento rappresentabile dall'elemento sentimentale. Che se questi due si trovano generalmente congiunti insieme, sebbene con la

(1) Op. cit., vol. I, pag. 238.

prevalenza dell'uno o dell'altro secondo che si va dalle sensazioni più obbiettive (vista e udito) alle più subbiettive (odorato e gusto) e poi via via alle sensazioni organiche e a quelli che soglionsi denominare piaceri o dolori senza più, ciò nulla toglie alla loro reale distinzione. Stabilito questo doppio aspetto dei fatti della sensibilità che cadono nella coscienza, apparisce chiaro come il fattore sentimentale sia legato al subbietto in ben altra guisa dal rappresentabile. Perocchè nel primo il subbietto non è soltanto spettatore, sibbene parte interessata; anzi quando il grado di forza, sia del dolore, sia del piacere è altissimo, l'ufficio di spettatore si adempie in maniera assai imperfetta.

Nel secondo, al contrario, l'*Io* è semplice spettatore e solamente la riflessione filosofica viene a scoprire che non è spettatore se non perchè quivi pure è parte; scopre cioè che può averne coscienza, contemplarlo, perche si produce nel soggetto medesimo, è un suo modo di essere.

Quindi risulta che la coscienza dell'*Io reale*, ossia della sostanza personale, è dimostrata in via più diretta ed evidente dal fatto del sentimento.

Nel fatto della reazione volontaria, che il Broglie allega a testimoniare l'attività reale del subbietto, noi qui ci asterremo dall'entrare, perchè ci menerebbe troppo lontano; dobbiamo perciò contentarci d'averlo ricordato.

Qui parmi opportuno di prendere in considerazione un altro punto, che risguarda la natura della coscienza in relazione al problema di cui ci occupiamo.

Contro quelli che, disconoscendo la realità sostanziale dello spirito, pretendono risolvere la coscienza della propria personalità in una moltitudine di rappresentazioni, per cui l'*Io* non sarebbe che la somma e l'unità di queste, gioverà avvertire che l'*Io*, di cui ciascuno di noi è consapevole, è ben distinto dal contenuto dei vari atti di coscienza o, come suol dirsi, de' suoi stati. Noi siamo consci pro-

prio della stessa nostra coscienza e su questa consapevolezza si fonda l'immediata apprensione della nostra identità personale.

Quando io ripenso alla mia vita passata, l'identità del *Me* attualmente pensante con quello che disse, che fece, pensò, godette, sofferse in altri tempi, è l'identità del cosciente e non d'altro. I fatti passati, che ricompariscono, a dir così, oggettivamente, cioè come immagini resuscitate e null'altro, non costituiscono il nostro passato; acciocchè io riconosca nelle varie rappresentazioni che si ravvivano con più o meno d'intensità il *mio* passato, una parte cioè della mia vita precedente, bisogna che si rinnovi in me anche l'immagine della consapevolezza ch'io n'ebbi quando comparvero la prima volta; questa consapevolezza poi non è semplicemente *una* coscienza, si è la *mia* coscienza. È dessa che noi riconosciamo essere la identica coscienza, che ora ripensa sè stessa nel presente e nel passato.

Ho detto che quella non è semplicemente *una* coscienza; perchè in effetto tra le altre immagini, che ci si presentano, ci può essere e c'è spesse volte anche quella d'un atto di coscienza, senza che perciò questa si immedesimi con la nostra. Così, se a cagion d'esempio io mi figuro Cesare che riconosce Bruto fra i suoi assassini o comunque un uomo che si avvede d'una cosa qualsiasi, non posso far ciò senza avere, oltre all'immagine di Cesare, di Bruto, dell'uomo e della cosa che gli s'affaccia, anche la immagine dell'atto di coscienza di quelli. Ma codesta coscienza non è la mia, cioè a dire, non s'identifica con l'attuale coscienza che ho e di quelle rappresentazioni e di me stesso pensante. Dunque, per quanto sembri difficile assegnare un carattere che contraddistingua due coscienze, in quanto sono semplicemente coscienze e indipendentemente dal loro contenuto, un tal carattere deve esserci senza fallo, dacchè è sufficiente a farci distinguere la coscienza in genere dal-

la nostra propria coscienza. Certo un siffatto contrassegno non può essere qualitativo, nè quantitativo; bensì consisterà unicamente nella relazione d'identità che l'una presenta e l'altra no rispetto all'attuale mia coscienza.

Se ben si bada, il segreto della memoria sta tutto qui. Perocchè il passato, se non ricomparisce, vale a dire se non si rifà presente, per noi è come non fosse; se ricomparisce, cioè ridiventa presente, e' non è più passato. Nella folla d'immagini che s'affacciano in un dato momento, come avviene che tutte non si proiettino, per dir così, sopra un solo piano? Se esse stanno davanti a noi senza veruna determinata relazione alla nostra vita, non hanno più una posizione determinata nel tempo, anzi fluttuano, come a dire, nel vago. Se esse venissero ad esser presenti come semplice contenuto dell'attuale coscienza, apparterrebbero tutte al presente, sarebbero una varietà di nostri stati attuali. Ma in quella vece si distribuiscono in diversi piani, che è quanto dire, a diverse profondità nel tempo, grazie a due circostanze. Che sono:

1.° L'identità del cosciente immediatamente appresa, congiunta con la pluralità numerica degli atti di coscienza.

2.° L'opposizione del contenuto riprodotto con l'attuale. Se nel calore dell'estate io rammento il freddo provato l'inverno, questa sensazione di freddo, per quanto vivamente riprodotta, non può eliminare l'attuale sensazione di caldo. Essa quindi non può figurare come sensazione mia senza venir ricacciata indietro; così ella apparisce come passata. Ma se non apparisse come *mia*, non ci avrebbe più questa necessità; come difatti nulla vieta che io, sebbene trafelato dal caldo, mi rappresenti un altr' uomo contemporaneamente intirizzito dal freddo. Bisogna dunque che apparisca come mia, cioè come contenuto della mia propria coscienza. Al che mi serve, come ho detto, l'immagine rinnovata del mio atto di coscienza che

l'accompagnava quand'era sensazione attuale, e questo atto dev'essere atto della mia medesima coscienza. Vale a dire che in quell'atto io debbo riconoscere l'identità immediata del cosciente.

Ma tutto questo processo sarebbe addirittura impossibile, se il subbietto non fosse altro che l'atto o la serie degli atti di coscienza; se, di più, nella coscienza il subbietto non fosse insieme consapevole del fondo permanente, della sostanza da cui emanano gli atti. L'una cosa e l'altra è necessaria del pari, perocchè se la prima mancasse, cioè se il subbietto non fosse che l'atto, abbiamo veduto che resterebbero inesplicabili, anzi assurdi, i fatti psichici sopra accennati; se mancasse la seconda, cioè se il subbietto sostanziale ci fosse, ma nascosto o tutt'al più conoscibile solamente dalla speculazione filosofica, prima di tutto nessuno ne avrebbe avuto mai nè anche il sospetto e, in secondo luogo, sarebbe daccapo impossibile quella immediata apprensione della identità del cosciente nella pluralità degli atti di coscienza.

La conclusione è ovvia ed è questa, che nella coscienza di sè l'*Io* è direttamente consapevole del suo essere sostanziale.

Per quali caratteri poi questa sostanza spirituale, cui si dà il nome d'anima, si contraddistingua dalla sostanza materiale, tocca alla metafisica determinarlo. Problema che questa risolve colla scorta di due principii, i quali sono: 1.° doversi negare di essa tuttociò che è incompatibile con le manifestazioni sue che ci vengono direttamente testimoniate dalla coscienza; 2.° attribuirle tutti quei caratteri, senza dei quali il fatto psichico riesce impensabile.

In tal modo la filosofia può chiarire e determinare riflessamente e scientificamente quel concetto dell'anima, che ogni uomo porta implicito e come involuto nella più elementare coscienza di sè.

Così non avess' ella troppe volte preferito di sostituirvene uno di sua fattura o di negarlo affatto, vuoi sbugiardando vuoi smozzicando arbitrariamente i dati dell'esperienza.

Capitolo VII (1).

Una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

Herbert Spencer ne' suoi *Principii di psicologia* (2) scrive queste parole gravide di conseguenze incalcolabili: « Partendo dalla vita inferiore delle piante e degli animali » rudimentali, il progresso della vita nelle specie superiori » consiste essenzialmente in un processo continuo di adat- » tamento fra i processi organici e i processi che circon- » dano l'organismo. S'è veduto che quanto più compli- » cato è l'organismo, tutto più crescono anche il numero, » l'estensione, la specialità e la complicazione di cotale » adattamento de' rapporti interiori agli esteriori (3). E

(1) Questo capitolo ed il seguente non sono veramente collegati coi precedenti e stanno da sè; li abbiamo tuttavia riuniti in un corpo, perchè un medesimo pensiero domina in tutti e un medesimo fine, di difendere la spirituale e genuina natura del pensiero dagli assalti del sensismo e del materialismo odierni.

(2) Tom. I, pag. 298 della versione francese di Ribot ed Espinas, alla quale sono costretto di ricorrere, non avendo a mia disposizione l'originale inglese.

(3) Affinchè il lettore possa orientarsi meglio nel campo della presente questione e giudicare se le nostre osservazioni colgano nel vero o no, riportiamo qui qualche altro passo testuale dell'autore, che precede o segue immediatamente il luogo citato nel testo.

Alla pag. 297 si riporta questa definizione della vita tratta da' *Principii di biologia* (parte I, capo VI): « La vita è una combinazione definita di cangiamenti eterogenei, simultanei insieme e successivi » e la si compie dappoi aggiungendo: « in corrispon-

» tenendo dietro a codesto aumento *ci è accaduto di passa-*
» *re, per una transizione insensibile, dai fenomeni della*
» *vita corporea a quelli della vita dello spirito* ».

Come ci possa essere una transizione insensibile tra due ordini di fatti che lo Spencer medesimo in più luoghi dichiarava assolutamente eterogenei, tra i quali fin'anco taluni materialisti hanno creduto di vedere un abisso, è davvero cosa che si stenta a capire. Se con una mano si cancella quello che si scrive con l'altra, se col pretesto di risalire al punto d'unione di due serie divergenti di fatti o, come direbbero certuni, di trarre l'unità de' contrari, si confondono a bello studio i concetti che risultarono dalla

» denza con delle coesistenze e delle sequenze esterne. » Da ultimo tale definizione viene ridotta a questa formola più breve: « lo » adattamento continuo di rapporti interni a dei rapporti esterni. »

Alla pagina susseguente si legge: « Ora la verità generale » quassù indicata, noi la dobbiamo svolgere in una combinazione » di verità più speciali.

« Ciò facendo sarà utile principiare dalle forme di vita quasi » troppo semplici per essere chiamate organismi, affine di poter » notare le prime tracce di differenziazione tra le azioni vitali che » noi collochiamo nella classe delle fisiche e quelle che mettiamo » nella classe delle psichiche. Noi seguiteremo a considerare coteste » due classi d'azioni come tali che entrino nella classe determinata » dalla nostra definizione; tuttavia a seconda che noi terremo die» tro al progresso della corrispondenza tra l'organismo e il suo am» biente sotto ciascuno de' suoi diversi aspetti, il lettore non man» cherà di osservare che noi passiamo dall'ordine fisico al psichi» co, tostochè c'innalziamo al di sopra di quelle corrispondenze » che sono poco numerose, semplici e immediate. »

Noi osserviamo quì anche un'altra cosa, cioè che le azioni vitali psichiche vengono risguardate come una differenziazione, che comincia in gradi minimi, di un processo di natura più generale in cui le azioni stesse non si distinguerebbero ancora dalle fisiche. Con che è cancellata affatto ogni differenza assoluta fra i due ordini.

comune esperienza e da secoli di meditazioni, poco si potrà sperare che il nostro sapere s'accresca e perfezioni.

Ma lasciando da parte queste considerazioni generali e astratte, io credo prezzo dell'opera di tener dietro a' passi dell'autore citato e vedere per via di quali espedienti scientifici si effettui realmente quella insensibile transizione. Io troppo temo, e lo dico qui fino dal bel principio, che siffatti espedienti si riducano a sostituzioni di parole, a un perpetuo gioco d'equivochi. Ma vediamo i luoghi.

Alla pagina 306 del tomo I si parla dei zoofiti e vi si nota che in questi, oltre a certi cangiamenti generali successivi, che corrispondono, come nelle piante, a' cangiamenti generali successivi dell'ambiente, avvengono per di più certi cangiamenti speciali che corrispondono a cangiamenti speciali dell'ambiente. « A una relazione di coesi-
» stenza fra certe proprietà tattili e d'altra natura, che si
» presenti in una particolare località dell'ambiente, cor-
» risponde nell'organismo una relazione di sequenza fra
» certe impressioni tattili e certe contrazioni. »

Dove l'autore osserva che un siffatto animale, per vivere, o deve filtrare alcuni minimi corpuscoli contenuti nel liquido che lo circonda, o deve arrestare de' corpuscoli più considerevoli, che errano qua e là nell'ambiente. Ora « l'esecuzione di quest'ultimo processo presuppone la *sen-*
» *sibilità* e la contrattilità riunite ».

Ed ecco far qui capolino e introdursi quasi di soppiatto un fatto di natura assolutamente differente da quelli che l'autore ha considerato fin qui, un fatto di natura psichica, la *sensibilità*.

A pag. 308, 309 leggiamo che « l'attitudine a *sentire* degli odori, dei colori e de' suoni si deriva per gradi insensibili da quella primordiale *irritabilità*, di cui il tessunto animale « nelle sue forme inferiori, è uniformemente
» o quasi uniformemente dotato » ; e che « stando all'ipo-

» tesi dell'evoluzione, i *sensi* in generale hanno una base
» ancora più larga in quelle proprietà primordiali, per cui
» la materia organica si distingue dalla inorganica ». « La
» *sensibilità* di qualunque specie, sia tattile o d'altra ma-
» niera, trae la sua origine da quelle azioni fondamentali
» d'assimilazione e d'ossidazione — d'integrazione e disin-
» tegrazione — nelle quali consiste la vita sotto la sua for-
» ma primitiva ».

Codeste conclusioni l'autore non ce le dà per più che probabili; ma ciò pel mio assunto non importa. Quello che a me preme di far notare si è, che qui pure un fatto psichico è inframmischiato, anzi immedesimato con fatti di natura fisica o, per lo meno, derivato immediatamente da questi. Si noti ancora, come il termine *irritabilità* si presti qui mirabilmente alla confusione de' due ordini, poichè da un lato non si può negare ch'esso significa l'attitudine a rispondere con una qualsiasi alterazione, fisica o chimica che sia, allo stimolo esterno, dall'altro e' trascina quasi inavvertitamente a introdurvi in via surrettizia il concetto della sensibilità, presa nel suo significato proprio.

A pag. 312, 313 il *senso* del gusto è fatto derivare dall'attitudine a distinguere la materia organica dalla inorganica; attitudine che sembra essere posseduta in qualche grado anche dagli esseri infimi del regno animale. Cosicchè quel *potere elettivo*, per cui, a cagion d'es., i prolungamenti della massa quasi informe di siffatti animaluzzi viventi nell'acqua si comportano differentemente secondochè s'imbattono in un corpuscolo organico, quindi assimilabile, o in uno inorganico, sarebbe un primo iniziamento del *senso gustatorio*. Ora se altri dicesse che siffatta elezione, siffatta diversità di reazione, ci danno argomento di supporre in tali esseri un senso affine al nostro gusto, nulla ci sarebbe da opporre. Ma ben altro valore ha l'espressione

che li chiama *iniziamento* d'un *senso*. Non c'è dubbio, anche qui il senso viene identificato a un processo somatico.

Alla pag. 318 si parla d'un cangiamento nella forma dei tessuti animali, che sarebbe dovuto « forse all'elettri- » cità o ad una certa azione *sensitiva* o ad amendue ». E ciò a proposito di taluni fatti che « tendono ad affigliare » la *facoltà dell'udito* alle funzioni *vegetative* originarie ». E più sotto: « Ci sono di buone ragioni per pensare che » tutte le forme di *sensibilità* verso gli stimoli esterni non » siano nel loro stato iniziale se non le *modificazioni* che » questo stimolo produce nel doppio processo d'assimila- » zione e d'ossidazione che costiuisce la *vita* primordiale ». E si conchiude (pag. 319): « Ecco una ragione . . . . . . per » risguardare tutti gli ordini di *sensibilità* come lo svol- » gimento del processo puramente *fisico*, con cui la vita » incomincia ».

Qui è superfluo ogni commento.

Alla pagina 320 sta scritto: « Supponiamo che in co- » mune colle altre facoltà disseminate nell'organismo, que- » sto in generale possegga una debole attitudine a *sentire* » gli odori ». Dove l'attitudine a *sentire* gli odori è accomunata a delle proprietà di natura fisica.

Un altro termine, che pel suo doppio senso, proprio e figurato, porge occasione ad equivochi e in particolare alla confusione che noi deploriamo, è il vocabolo *distinguere*. Eccone un esempio lampante alla pagina 321. Negli « zoofiti l'intiero tessuto gode la proprietà di risponde- » re a' cangiamenti forti (*marqués*) nella quantità di luce » che cade sopra di esso; pertanto egli ha una specie di » facoltà visiva abbozzata. Il potere di *distinguere* la diffe- » renza tra la luce e le tenebre non produce nulla di simile » a quella che noi chiamiamo vista, fino a che non sia con- » centrato in un luogo particolare ». Dove l'attitudine a essere affetti dalla luce, a subire una modificazione sotto l'a-

zione della luce a differenza di quella ch'è prodotta dall'oscurità, viene immedesimata colla facoltà di *distinguere* la luce dalle tenebre. A questo patto non solo i vegetabili, ma anche i corpi inorganici sanno fare una tale distinzione.

Alla pagina 340 leggiamo: « L'attributo fondamentale » della materia è la resistenza. Anche il *senso* fondamen» tale si manifesta esso pure come facoltà di rispondere » alla resistenza. E come nell'ambiente si trovano asso» ciati con codesto attributo della resistenza parecchi altri » attributi, che contraddistinguono in modo particolare » certe classi di corpi, anche nell'organismo nascono suc» cessivamente delle facoltà rispondenti a quegli altri attri» buti, vale a dire delle facoltà che abilitano l'organismo » ad adattare i suoi interni rapporti a una grande varietà » di rapporti esterni e perciò aumentano la specialità di » cotale corrispondenza. »

« Codesto si vede non solamente nel processo graduale » di differenziazione, onde l'*irritabilità* fondamentale dà » origine ai *sensi* che *percepiscono* le qualità sapide, odo» rifere, visibili e acustiche delle cose, ma vedesi ancora » nella serie di fasi che ogni senso percorre per giungere » alla perfezione. Perocchè ogni progresso si manifesta » per via d'una attitudine a *riconoscere* negli attributi » de'corpi circostanti delle differenze sempre minori, ecc. »

Ecco qui dunque la reazione contro la resistenza della materia e l'irritabilità dei tessuti tramutate con un colpo di bacchetta magica non solamente nel senso e nella percezione, ma anche nella facoltà di *riconoscere*. Il passaggio è davvero appena avvertibile!

E segue alla pagina 341: « Nel caso del tatto il primo » progresso che si appalesa consiste nella facoltà di *distin*» *guere* una massa grande da una piccola, per la forza » dell'urto che cagionano ..... Sviluppato poi che sia un

» sistema muscolare........ diventa possibile di *valutare*
» i gradi relativi di ruvidezza negli oggetti .... Più tardi
» diventa *conoscibile* anche la testura di questi, come
» pure il loro grado di tenacità .... Finalmente, dati che
» siano degli organi di prensione complicati, si *percepisce*
» la grandezza e la forma degli oggetti afferrati ».

In tutto questo capitolo VI della parte III, che tratta del sempre maggiore specializzarsi che fa la corrispondenza fra i rapporti interni e gli esterni, noi vediamo a ogni piè sospinto intrudersi surrettiziamente i fatti psichici, fin quelli che più particolarmente sogliono denominarsi spirituali, e sostituirsi alla chetichella ai processi organici. Le scienze medesime, secondo l'autore, non sono che un progresso ulteriore nell'adattamento dell'organismo ai rapporti delle cose di fuori. E non si bada che il progresso, spinto fin dove si voglia, nella corrispondenza tra le modificazioni che si producono in un organismo e le mutazioni esteriori non arriverebbe mai a produrre se non un qualche cosa, come sarebbe a dire una macchina delicatissima, uno strumento di precisione, senza che apparisse pur l'ombra d'un principio di *sensibilità*, nonchè un *distinguere*, un *percepire*, un *riconoscere*, un *sapere*.

E a buon diritto insistiamo su quest'ultima confusione che si fa tra la sensibilità e la conoscenza, in aggiunta a quella tra la reazione dell'organismo e la sensibilità. La prima ha origine dall'aver trascurato i caratteri differenziali del senso e della coscienza, l'uno de' quali è un interno modo di essere, uno stato del subbietto, mentre l'altra è un *sapere* di codeste modificazioni, un giudicare che la cosa sta così o così. La seconda poi delle dette confusioni, la quale è ancor più grave e dirò pur grossolana della prima, sembra per lo più derivare dalla indeterminatezza del linguaggio, dallo scambio tra il senso proprio e il figurato d'alcuni termini. (Per es. a significare questo

ma l'uno è un sapere e l'altro un non sapere. Qui sta il punto!

È poi curioso, a dir poco, il principio da cui muove e intorno al quale s'aggira tutto codesto ragionamento del celebre filosofo inglese. Ogni atto istintivo è un adattamento di rapporti interni ed esterni; ogni atto razionale del pari; dunque se distinzione ci fosse tra l'uno e l'altro non potrebbe fondamentarsi che sopra qualche differenza nel carattere delle relazioni tra cui avviene l'adattamento.

Prima di tutto vorremo noi dire che codeste proposizioni: ogni atto istintivo è un adattamento ecc.; ogni atto razionale è un adattamento ecc., si debbono prendere per definizioni? Ciò non mi par possibile, attesa la soverchia loro generalità; e quando pure altri volesse concedere che l'*adattamento dei rapporti interni agli esterni* sia il *genus proximum* dell'istinto e della ragione (ciò che noi certo per parte nostra non ammettiamo), si desidererebbe pur sempre la differenza specifica. Cotesto carattere differenziale, soggiunge l'autore, non potrebbe trovarsi altrove che nel diverso carattere delle relazioni fra cui ha luogo l'adattamento. Anche codesto è contestabile, dacchè la differenza cercata potrebbe invece ritrovarsi nella natura dell'adattamento. Ma c'è di più. Perchè mai tutte le possibili differenze nelle relazioni interne ed esterne dovrebbero ridursi a quelle che lo Spencer enumera, cioè d'essere più o meno semplici, ovvero più o meno complicate, più o meno generali, ovvero più o meno particolari, più o meno astratte, ovvero più o meno concrete, più o meno rare o frequenti? Differenze queste tutte puramente formali ed estrinseche e che nulla ci dicono circa la natura propria delle relazioni di cui si tratta. Certo, per es., un giudizio, puta questo: *l'aria è fredda*, è una relazione interna fra un soggetto e un predicato, cioè prossimamente fra due pensieri. Relazione che, se il giudizio è vero,

nessuno è per negarlo. Del resto, in moltissimi casi che l'osservazione, massime sugli animali inferiori, ci presenta, il fatto psichico è meramente supposto. Ma se anche vi siano ragioni sufficienti per fare una siffatta supposizione (sul qual punto io non voglio disputare), quello che vogliamo notato si è, che quassù il fatto psichico è derivato direttamente dal fatto organico; più ancora, è immedesimato con questo.

Pongasi mente ancora alle parole seguenti. « Questa azione » (riflessa, e intendi negli organismi riferiori) « considerata nella sua generalità non presenta una differenza » bastante, perchè si possa con proprietà trasferirla in una » categoria più alta » (vale a dire nella categoria de' fatti psichici). « In generale si potrebbe osservare che gli è un » far cattivo uso dei termini ove questa azione si qualifichi per psichica. E sebbene in quanto appartiene all'or- » dine dei cangiamenti vitali, *i quali nel loro più alto gra-* » *do di complicazione noi reputiamo degni d'essere chia-* » *mati psichici*, possa stimarsi necessario di classificarla » come psichica, tuttavia bisogna convenire, che per il » posto che occupa essa è destinata incontestabilmente a » formare una transizione (pag. 456-57) ». Ciò prova ad evidenza che io non ho detto troppo. La tendenza poi a cancellare ogni precisa differenza tra i due ordini di fatti apparisce chiaramente anche da quello che segue. « La vita » psichica » — egli scrive alla pag. 457 — « si distingue » dalla vita fisica per questa proprietà, che i suoi cangia- » menti, in cambio d'essere simultanei e successivi a un » tempo, sono soltanto successivi ». Or bene, dopo d'avere così stabilito questa differenza, per quanto puramente esteriore, fra i due ordini, subito la cancella soggiungendo: « Ma questa proprietà non apparisce che gradatamente e » non diventa decisa (*marquée*) se non quando la vita psi- » chica si fa più alta. In quanto alle azioni riflesse, nelle

» quali si appalesa l'origine della vita psichica, esse hanno » per carattere la simultaneità quasi altrettanto come le » azioni puramente fisiche ». Di più « esse sono incoscienti ». Or come si dicono fatti psichici e principio della vita psichica? La transizione è fatta costì o ancora da farsi?

Capitolo VII.

L'istinto, la memoria, la ragione, il sentimento, secondo lo Spencer.

Nella parte quarta del tomo I de' suoi *Principii di psicologia*, e più specialmente nei capitoli V, VI e VII lo Spencer si adopera a dimostrare che « le solite classifica» zioni *delle nostre filosofie dello spirito* non possono esser » vere se non superficialmente»; che «istinto, ragione, per» cezione, concezione, memoria, immaginazione, sentimenti, » volontà, ecc. ecc. non possono essere se non gruppi con» venzionali di corrispondenze, oppure divisioni subordi» nate fra le diverse operazioni che servono d'istrumento » per effettuare la corrispondenza. Per quanto grande possa » sembrare l'opposizione tra codeste diverse *forme dell'in» telligenza*, non possono essere altra cosa che modi parti» colari dell' adattamento dei rapporti interni agli esterni, » ovvero porzioni particolari di questo processo d'adatta» mento (pag. 409, 410) ».

E alla pag. 488 e seg. scrive: «L' impossibilità di stabi» lire una divisione tra questi due » (la ragione e l'istinto) « può essere chiaramente dimostrata. Se ogni atto istinti» vo è un adattamento di relazioni interne a relazioni » esterne, ciò ch' è impossibile di negare; se ogni atto ra» zionale è anch' esso un adattamento di relazioni interne » a relazioni esterne, ciò che del pari è impossibile di ne» gare, allora qualsiasi pretesa distinzione tra l' uno l'altra

» non potrebbe avere altro fondamento che qualche diffe-
» renza nel carattere delle relazioni fra le quali s'è pro-
» dotto l'adattamento ». E seguita osservando, che tali differenze si riducono mai sempre a differenze di grado; grado nella complicazione, nella peculiarità, nella frequenza e via dicendo. Ma su codesta scala di gradi torna impossibile di fissare il punto, dove l'istinto finisce e incomincia la ragione; e sarebbe assurdo il dire che, se i fenomeni esterni, a cui corrisponde lo stato interno, non contengono che venti elementi, si tratterà d'un fatto istintivo, se ne contengono ventuno, si tratterà d'un atto della ragione; sarebbe assurdo sostenere che quando i fenomeni esterni si producono dodici volte in un dato periodo, la corrispondenza è istintiva, ma quando si producono soltanto undici volte, la corrispondenza è razionale. « Eppure tali sono
» le assurdità che dovrebbero sostenere coloro che preten-
» dono che tra la ragione e l'istinto corra una differenza
» fondamentale ». Onde poi conchiude « che sotto qualun-
» que rispetto si considerino, i fatti implicano una transi-
» zione dalle infime alle più alte forme dell'azione psichica
» (pag. 489, 490) ».

Ma, se Dio ci aiuti, quelli che riconoscono una differenza fondamentale fra istinto e ragione, non hanno bisogno sicuramente di ricorrere alla dozzina o alla ventina di fenomeni esterni od interni, perchè quella differenza non la pongono là ove non è questione che del più o del meno, sibbene là dov' è questione del sì o del no, dell'essere o del non essere; vale a dire, nella presenza o nell'assenza d'un'attività cosciente regolata da principii. L'essere che opera istintivamente non sa quello che fa; l'essere che opera razionalmente sa quello che fa e perchè lo fa. Non è già l'uno un saper come dieci e l'altro un saper come cento (nel qual caso ci sarebbero i gradi intermedi e qualunque limite si stabilisse sarebbe arbitrario);

ma l'uno è un sapere e l'altro un non sapere. Qui sta il punto!

È poi curioso, a dir poco, il principio da cui muove e intorno al quale s'aggira tutto codesto ragionamento del celebre filosofo inglese. Ogni atto istintivo è un adattamento di rapporti interni ed esterni; ogni atto razionale del pari; dunque se distinzione ci fosse tra l'uno e l'altro non potrebbe fondamentarsi che sopra qualche differenza nel carattere delle relazioni tra cui avviene l'adattamento.

Prima di tutto vorremo noi dire che codeste proposizioni: ogni atto istintivo è un adattamento ecc.; ogni atto razionale è un adattamento ecc., si debbono prendere per definizioni? Ciò non mi par possibile, attesa la soverchia loro generalità; e quando pure altri volesse concedere che l'*adattamento dei rapporti interni agli esterni* sia il *genus proximum* dell'istinto e della ragione (ciò che noi certo per parte nostra non ammettiamo), si desidererebbe pur sempre la differenza specifica. Cotesto carattere differenziale, soggiunge l'autore, non potrebbe trovarsi altrove che nel diverso carattere delle relazioni fra cui ha luogo l'adattamento. Anche codesto è contestabile, dacchè la differenza cercata potrebbe invece ritrovarsi nella natura dell'adattamento. Ma c'è di più. Perchè mai tutte le possibili differenze nelle relazioni interne ed esterne dovrebbero ridursi a quelle che lo Spencer enumera, cioè d'essere più o meno semplici, ovvero più o meno complicate, più o meno generali, ovvero più o meno particolari, più o meno astratte, ovvero più o meno concrete, più o meno rare o frequenti? Differenze queste tutte puramente formali ed estrinseche e che nulla ci dicono circa la natura propria delle relazioni di cui si tratta. Certo, per es., un giudizio, puta questo: *l'aria è fredda*, è una relazione interna fra un soggetto e un predicato, cioè prossimamente fra due pensieri. Relazione che, se il giudizio è vero,

corrisponde a una relazione esterna fra l'aria ambiente e la sua temperatura. E del pari una sensazione di caldo susseguita da una di freddo costituisce una relazione interna, che può anch'essa corrispondere esattamente alla detta relazione esterna. Ma le due relazioni interne considerate qui non differiscono mica solamente in uno dei caratteri enumerati di sopra; bensì principalmente in questo, che mentre la seconda è una semplice successione di due stati sensitivi, la prima è il riconoscimento cosciente d'una proprietà, d'un attributo, come pertinente a un subbietto. È quella relazione semplicissima e affatto *sui generis*, che viene significata dalla copula logica. Il rammarico prodotto in me da un avvenimento deplorevole, il desiderio di riuscire in un'impresa, la deliberazione d'oppormi ai tentativi d'un altr'uomo, ecc., sono tutti fatti interni che contengono delle relazioni tra varie mie attività, fra i miei modi d'essere (se anche non sia giusto di risolverli del tutto in cotali relazioni); ma sono senza fallo relazioni che differiscono tra di loro e da altre molte che possono avere luogo entro di me, proprio per la natura loro, che è non solo specificamente ma genericamente diversa. Le assurdità pertanto, che si vorrebbero affibbiare a chi sostiene la differenza fondamentale e radicale dell'istinto dalla ragione, dalla volontà, dalla memoria e via via, sono al tutto gratuite e fittizie.

Cerca poi lo Spencer di stabilire che il trapasso dalle attività psichiche inferiori in particolare dall'istinto) alle superiori (memoria e ragione) si effettua per via del sempre maggior complicarsi che fanno le relazioni interne ed esterne, tra le quali si stabilisce una corrispondenza, dimodochè questa corrispondenza o questo adattamento che voglia dirsi, che dapprima era affatto automatica, viene via via perdendo sempre più questo carattere.

Ora qui salta subito agli occhi un' osservazione. Se

codesta dottrina è vera, le forme superiori dell'attività psichica (superiorità del resto che nel sistema del nostro autore è puramente quantitativa, numerica, e non può avere quel significato estetico ed etico che tutti sogliamo annettervi) debbono di necessità essere cronologicamente anteriori alle inferiori. Infatti quegli adattamenti da principio non erano del sicuro automatici e hanno potuto diventar tali soltanto per la ripetizione. Quindi l'animale opererebbe dapprima per virtù di memoria e di ragione, e solo dappoi per istinto.

Questo passaggio in senso inverso, cioè dal superiore all'inferiore viene esplicitamente ammesso anche dallo Spencer, quand'egli, ricordando ciò che avviene a chi impara, per es., la lettura o la musica, nota come gli atti, che in principio domandavano un esercizio della memoria e dell'intelligenza, diventano in processo di tempo inconsaputi e automatici. Il che per altro non implica un regresso nella educazione e nello svolgimento delle nostre attività, anzi è condizione che rende possibile l'ulteriore perfezionamento; dacchè col diventare automatici e inavvertiti gli atti più semplici ed elementari, si guadagna la possibilità d'altri più complicati e superiori e così indefinitamente. Donde verrebbe la conclusione, che la memoria e la ragione furono bensì cronologicamente anteriori all'automatismo istintivo, ma lo furono in un ordine assai più elementare di rapporti. Significando questa maniera di processo in forma chiarissima, si dovrebbe dunque dire: nel grado primo memoria e ragione precedono l'istinto, ma l'istinto del grado primo prepara la memoria e la ragione del grado secondo. Queste alla loro volta svolgono l'istinto del grado secondo, il quale precede e prepara la memoria e la ragione del grado terzo, e così via.

Poniamo che sia così; ma quale sarà il corollario inevitabile di questa tesi? Questo senza fallo, che memoria,

ragione e istinto s'incontrano sempre in qualunque grado della vita animale (salvo i primissimi, che sarebbero anteriori alla formazione d'ogni automatismo) e che varierebbe soltanto il grado delle corrispondenti manifestazioni.

Ora io non so quanto alla memoria (la quale se prendasi nel significato più largo, cioè dell'attitudine a conservare e riprodurre le sensazioni, sembra non possa mancar mai del tutto dove c'è una vita psichica e sia pure infima); ma quanto alla *ragione*, io credo che ben pochi saranno per sottoscrivere a codesta sentenza. La ragione, che non fu mai attribuita a' bruti, della quale neghiamo l'attuale esercizio anche a' bambini, e che le tante volte ci sembra far difetto anche negli uomini adulti, la ragione, ch'è qualcosa di così nobile, di così sublime, che per essa l'uomo si sente grande d'una grandezza infinita, che ci obbliga a rispettare ogni essere in cui apparisca, come qualcosa d'inviolabile, che, per dir tutto in una parola, ci fa simili a Dio, la ragione apparterrebbe in proprio anche ad animali, cui si dubita perfino se possa attribuirsi un'oscura e informe sensibilità!

Quello che ha detto della memoria e della ragione lo Spencer ripete a proposito del sentimento. Se un'azione cessa d'essere automatica, ecco compaiono ad un solo punto memoria, ragione e sentimento. E, *vice versa*, quando una serie di cangiamenti psichici per effetto della sua ripetizione diventa automatica, cessano a un tempo memoria, ragione e sentimento. Parlando poi in particolare di quest'ultimo fenomeno psichico, odasi quello ch'egli scrive alla pagina 520: « Gli oggetti più comuni cagionano piace-
» re al bambino finattanto che le qualità ch'essi presentano
» sono nuove per lui; ma dacchè, per una costante ripe-
» tizione, queste impressioni complesse si consolidano in
» *conoscenza perfetta* degli oggetti — ossia vengono ad es-
» sere collegate insieme in modo così automatico, che il

» più rapido sguardo basta a *porne davanti allo spirito* » tutti gli attributi e i rapporti uniti insieme — tosto que- » gli oggetti diventano per lui indifferenti ».

E così, se stiamo alle premesse dell'autore, quando non c'è più sentimento, non c'è più memoria, non c'è più ragione, c'è in compenso una *conoscenza perfetta* e stanno *davanti allo spirito* tutti gli attributi e i rapporti delle cose.

Bene è vero che nel luogo quassù citato lo Spencer farebbe scomparire soltanto il sentimento; della memoria e della ragione costì non parla. Ma la logica ha le sue esigenze. O non ha egli ripetuto le tante volte più su, che col diventare automatica l'associazione dei fatti interni, scomparisce e la memoria e la ragione? Perchè mai dunque in questo caso avrebbe a obliterarsi soltanto il sentimento?

Sono queste le conseguenze d'una dottrina, che pretende cancellare a ogni costo le differenze fondamentali per cui si distinguono tra loro le varie funzioni psichiche, che pretende far uscire il più dal meno, l'intelligenza e la ragione dalle reazioni cieche dell'organismo. Son queste le conseguenze della perpetua e sistematica confusione dei concetti.

Del resto, se l'intelligenza e la ragione in questa miscela hanno perduto le loro prerogative, crederem noi che l'istinto ci abbia guadagnato? Basterà egli forse, a spiegare quel fatto misterioso e meraviglioso, ma altrettanto indubitabile, che si suole designare col nome d'*istinto*, basterà, dico, il concetto della connessione automatica?

Infatti « l'istinto » scrive lo Spencer alla pagina 462,
« può essere descritto come un'azione riflessa composta.
» E dico descritto anzichè definito, perchè non è possibile
» assegnare un confine determinato tra esso e l'azione
» riflessa semplice ».

« Tuttavia sta bene distinguere, come un ordine su-

» periore » (leggasi: più complicato) « d'adattamenti nervei
» automatici, quelli in cui degli stimoli complessi producono de' movimenti complessi. »

Cosicchè l'istinto non è più che un moto riflesso, e a ragione io scriveva testè, che tutti senza eccezione i fatti psichici vengono ricavati da una reazione organica. E colla memoria, col sentimento, coll'intelligenza, colla ragione, anche quello stupendo congegno di preformazioni, che chiamasi istinto, è dileguato!

Ma c'è veramente un ben diverso e più alto e profondo legame tra l'istinto e la ragione, che non sia quello dell'essere l'uno e l'altra un maggiore o minor grado di complicazione d'un riflesso meccanico. Questo legame si scopre, non già degradando la ragione al livello delle forze cieche, sibbene innalzando l'istinto al grado di ragione incosciente, o, vogliam dire, di ragione latente, deposta *extrinsecus* nelle profondità del germe organico, di ragione, che con frase paradossale ma profondamente vera io ardirei dire *immanente perchè trascendente.*

E noi vogliamo chiudere questo capitolo con una sentenza dello Spencer medesimo: *An everpresent sense of real existence is the very basis of our intelligence* (1). Parole che, sotto una forma alquanto differente, ripetono il concetto, che l'idea dell'*essere* sempre presente (Rosmini) è ciò che costituisce l'intelligenza. Come poi si conciliino con le dottrine che abbiamo discusso quassù, lascio ad altri d'investigare.

(1) First, *Principles*, chap. IV.

INDICE E SOMMARIO

CAPITOLO II.

Il conoscere e la cosa in sè.

CAPITOLO III.

La conoscenza delle cose.

CAPITOLO IV.

Seguita lo stesso argomento: corpi.

CAPITOLO V.

Lo spirito o la sostanza dell' Io.

CAPITOLO VI.

Una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.



CAPITOLO VII.

L'istinto, la memoria, la ragione, il sentimento secondo lo Spencer.



Se a rigore si volesse ammettere ciò
bisognerebbe pure ammettere che lo spirito
ha diverse essenze, (anche essenza della volontà,
della religione arte ecc.)
della sensazione ecc., le quali rimangono
rigidamente altre, quasi estranee
una rispetto all'altra. —

Francesco Bonatelli

Bon...!

Galimatias = Galimatias